

Mythos
Rivista di Storia delle Religioni

16 | 2022

Varia



Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/mythos/4049
DOI : 10.4000/mythos.4049
ISSN : 2037-7746

Éditeur
Salvatore Sciascia Editore

Référence électronique
Mythos, 16 | 2022 [En ligne], mis en ligne le 15 décembre 2022, consulté le 03 janvier 2023. URL : https://journals.openedition.org/mythos/4049 ; DOI : https://doi.org/10.4000/mythos.4049

SOMMAIRE

Dossier: Nommer les dieux en Syrie gréco-romaine. Paysages onomastiques et dynamiques religieuses

Varia

Recensioni e schede di lettura

Corinne Bonnet (sous la direction de), Noms de dieux. Portraits de divinités antiques
Anacharsis Éditions, Toulouse 2021, ISBN 979-10-279-0408-2, € 23,00, pp. 376
Daniela Bonanno

Vinciane Pirenne-Delforge, Le polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote
Paris, Collège de France, 2020, pp.251, ISBN 9782251451459, € 21,50
Giovanni Ingarao

Laurent Bricault, Richard Veymiers, Nicolás Amoroso (éds), Le mystère Mithra. Plongée au cœur d'un culte romain
Morlanwelz, Musée royal de Mariemont, 2021, pp. 576, ISBN 9-782930-469850 , € 35.00
Fabio Spadini

Giuseppina Marano et Corinne Bonnet (dir.)

Dossier: Nommer les dieux en Syrie gréco-romaine. Paysages onomastiques et dynamiques religieuses

Naming the Gods in Graeco-Roman Syria. Onomastic Landscapes and Religious Dynamics

NOTE DE L'ÉDITEUR

Sous la direction de Giuseppina Marano et Corinne Bonnet

Nommer les dieux en Syrie : enjeux et perspectives d'une approche régionale

Naming the Gods in Syria: Issues and Perspectives of a Regional Approach

Corinne Bonnet et Giuseppina Marano

1. Nommer les dieux : où en est le projet MAP ?

1 Dans le cadre du projet ERC Advanced Grant « Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency » (MAP)[1], nous scrutons les innombrables appellations des dieux, spécifiques ou partagées, répandues ou singulières, attestées dans l'espace méditerranéen, en grec et en sémitique, entre 1000 av. et 400 de n.è. afin de mieux comprendre les manières de caractériser, cibler et activer les puissances divines et de les agencer[2]. Les attributs onomastiques, sélectionnés en fonction des contextes, intentions, typologies de documents, profils des agents, des paramètres spatio-temporels, sont aussi hautement significatifs des modes de représentation et de classification des dieux. C'est pourquoi le projet MAP évolue sur deux rails : il explore à la fois les « systèmes » religieux, c'est-à-dire les aspects structurels qui se dégagent des réseaux onomastiques, et l'agentivité humaine, comprise comme la mise en œuvre de savoirs et de savoir-faire religieux ou spécifiquement rituels, socialement construits et contextuellement mobilisés à travers diverses formes de communication avec des puissances surhumaines, considérées comme capables d'agir dans et sur le réel. Le projet MAP s'érige sur un socle documentaire extrêmement solide, d'une ampleur inédite, puisque la base de données ouverte en ligne aux usagers[3] rassemble l'ensemble des sources contenant des attestations onomastiques divines constituées au moyen d'éléments onomastiques, en grec et en sémitique, dans l'empan chronologique mentionné ci-dessus[4]. Au mois d'octobre 2022, la base de données MAP renferme plus de 14.000 sources contenant près de 18.000 attestations fabriquées au moyen de près de 3.700 éléments, grecs et sémitiques, différents. On dispose là d'une assise qui n'est pas encore exhaustive – le

projet MAP se prolonge jusque juin 2023 – mais qui est suffisamment robuste pour nourrir des enquêtes sérieuses et dessiner des tendances consistantes.

2 Depuis plusieurs mois, les membres de l'équipe, en collaboration avec des chercheurs invités et à la faveur de collaborations et rencontres scientifiques, ont entrepris d'étudier les multiples enjeux de l'onomastique divine. C'est ainsi que l'on a scruté la relation entre le « naming » et le « mapping », c'est-à-dire les modes d'inscription des dieux dans l'espace, dans le cadre d'un important colloque international dont les Actes paraîtront en novembre en *open access* chez De Gruyter[5], tandis que les divers Séminaires organisés annuellement par le projet MAP ont donné et donneront lieu à des publications portant sur les « Gods at the Borders »[6], sur l'importance des contextes dans le choix des appellations[7], sur les potentialités des noms telles qu'elles sont exprimées par des récits ou des images[8], sur le rôle fondamental des agents[9], sans compter l'exploration des listes divines, des collectivités divines et des dieux dits « personnels » de prochaine publication[10]. Parmi les nombreux angles d'attaque possibles à partir des données contenues dans la base de données MAP et en ayant recours à ses quatre, prochainement cinq interfaces de recherche, on peut se focaliser sur l'ego-réseau d'une divinité, pour utiliser une notion empruntée à l'analyse de réseaux (*Social Network Analysis*), en dressant son portrait onomastique. Il s'agit alors de réunir et d'agréger, à la manière d'Arcimboldo, l'ensemble des termes ou expressions servant à le/la/les qualifier, comme on s'est appliqué à le faire dans le volume collectif « Noms de dieux. Portraits de divinités antiques »[11]. L'exercice a inévitablement quelque chose d'artificiel et de paradoxal, comme le portrait de Vertumnus par Arcimboldo, avec cet assemblage hétérogène de fruits, fleurs et végétaux de toutes sortes ; car on produit de la sorte un artefact qui n'a jamais existé comme tel dans l'Antiquité. Personne, en effet, n'a eu connaissance ni usage de l'ensemble des titres, qualifications, toponymes ou autres éléments onomastiques rattachés à Zeus ou Hécate, Astarté ou Isis dans tout le bassin méditerranéen et à toutes les époques. Il n'empêche toutefois que cet ensemble d'informations mises à notre disposition par la base de données – une sorte de « réalité augmentée » servie par l'approche de type *big data* qu'autorise la base de données MAP – est hautement révélateur d'un discours « théologique » et d'une pratique cultuelle auxquels nous accédons de toute manière par bribes, en fonction des sources, des découvertes et de leur état de conservation.

3 L'état de notre documentation et la nature foncièrement plurielle des divinités antiques des polythéismes – les monothéismes ne fonctionnant d'ailleurs pas de manière radicalement différente quant aux déclinaisons onomastiques – fait qu'il n'existe pas un Zeus ou une Isis, une essence de l'un ou de l'autre, une identité divine bien définie et circonscrite. Tout à l'inverse, il ne faut pas se lasser de réaffirmer que les puissances divines sont fondamentalement des entités relationnelles : d'une part, parce qu'elles existent grâce à et dans la relation aux hommes qui les forgent, les construisent, les dotent de pouvoirs, les insèrent dans des récits et des familles, leur assignent des fonctions et des modes d'action, les associent à des images, des représentations, les interpellent et les agencent[12] ; d'autre part, parce que leur champ et modalités d'action prennent forme, se négocient dans la relation aux autres entités divines par le biais de collaborations, affinités, proximités, qui constituent autant de zones de stratification et de superposition qu'il est fondamental de restituer dans une cartographie du divin dont la complexité et la fluidité ne sauraient être surestimées. Partant de ces prémices, on comprend mieux le rôle crucial des systèmes de

dénomination : ils ont vocation à identifier, qualifier, singulariser, mais aussi à relier, rapprocher, ou mettre en tension ; bref, les noms sont de puissants révélateurs des dynamiques qui traversent les mondes divins dans leurs interactions avec les mondes sociaux. Ils parlent des dieux et des hommes, des lieux et des temps ; ils ouvrent une multitude de perspectives sur les religions « in the making », pour reprendre l'expression de Jörg Rüpke et son équipe du projet *Lived Ancient Religion*[13].

4 Une alternative intéressante à l'étude de l'écosystème onomastique d'une divinité consiste à travailler sur un espace géographique donné et à proposer, en somme, un portrait local ou régional qui montre comment une puissance divine ou un groupe d'entre elles s'enracine dans un ou des lieux et se trouve en quelque sorte forgée par son environnement physique et social. Le portrait qui en ressortira sera sans doute en peu moins artificiel et paradoxal que celui de Vertumnus, puisqu'il résultera d'une expérience de l'espace – un lieu, une région – davantage proche de celle des Anciens eux-mêmes. Cela dit, aucun habitant d'Apamée n'a eu connaissance, à un moment T, de l'intégralité du stock d'appellations divines attesté dans sa cité ou dans l'ensemble de la Syrie, par exemple dans une cité aussi éloignée que Gérasa. Que savait-on encore des appellations phéniciennes de Baal et Astarté, Eshmoun ou Shadrapha au moment où Libanios enseignait à Antioche ? Brasser l'ensemble des éléments onomastiques attestés en Syrie dans la longue durée qui va du début de l'Âge du Fer à l'empire romain tardif est donc une démarche expérimentale qui doit se montrer consciente des biais comme des limites intrinsèques à la documentation et à la démarche qui la sollicite[14]. Il n'empêche que, sans acharnement ni aveuglement, cette approche mérite d'être tentée. C'est précisément ce que nous nous sommes proposés de faire en organisant une journée d'étude sur « Nommer les dieux en Syrie. Paysages onomastiques et dynamiques religieuses » en juin 2021. Toute notre gratitude va aux intervenants de cette journée et aux auteurs des textes que nous publions ici, ainsi qu'aux évaluateurs qui ont permis de les revoir et de les améliorer. Nous saluons aussi l'hospitalité de la revue *Mythos* qui nous accueille.

5 Pourquoi avoir choisi la Syrie pour ce sondage régional ? Diverses publications récentes ont porté sur cet espace et ses dynamiques religieuses[15], mais rares sont celles qui ont prêté attention à la question des pratiques onomastiques ou qui en ont justement évalué l'importance. Or, le matériau est riche et abondant, tant en grec qu'en sémitique. Dans la base de données MAP, nous distinguons, au sein du Proche-Orient, six sous-régions : Arabie, Arabie Pétrée, Élam, Judée, Mésopotamie et Syrie. Cette dernière englobe donc un vaste territoire, correspondant en gros à la province romaine de Syrie qui englobe notamment des territoires aussi différents que la Phénicie, certaines villes de la Décapole, la Commagène et la vallée de l'Euphrate. L'enregistrement des séquences onomastiques divines est presque complet désormais : on compte actuellement 924 sources relevant de la sous-région syrienne, dont 537 sont en langue grecque et 387 en sémitique ; les attestations sont au nombre de 1172, y compris les attestations bilingues (sémitique/grec, ou parfois incluant le latin), dont 663 en grec (tout ou partiellement) et 599 en sémitique (tout ou partiellement)[16]. Près de 700 éléments onomastiques différents sont mobilisés pour former ces attestations, dont 526 en grec et 174 en sémitique. Il va de soi que tous ne le sont pas de la même manière : d'une part, certains éléments sont très fréquemment utilisés, dans la longue durée et sur tout le territoire syrien, d'autres sont rares, parfois même des *hapax*[17] (dans l'état actuel de l'enregistrement et des découvertes) ; d'autre part, les agencements de ces éléments sont très variables puisqu'ils vont de courtes séquences à

deux éléments (431, soit près de 37% des cas), très souvent un seul nom propre divin (théonyme) et une épithète ou un substantif le qualifiant, à des séquences bien plus longues allant jusqu'à 143 éléments dans une tablette de malédiction provenant d'Antioche, la plus longue de toute la base de données MAP.

6 On comprend aisément que la typologie des documents constitue un critère essentiel pour appréhender les stratégies de dénomination et appellation/convocation des dieux. Parmi les éléments les plus fréquemment sollicités, on ne sera pas surpris de voir émerger Zeus[18], présent dans 185 attestations, dont 159 le voit nommé seul, tandis que, dans 21 cas, il est associé à une seule autre puissance divine, comme Héra, Sélamanès, Apis, un « Dieu égyptien », etc. Athéna n'apparaît que 15 fois, Apollon 14 fois, Héraclès 11 fois, Aphrodite 10 fois, Leucothéa 9 fois, Artémis 8 fois, Arès 7 fois, Isis 5 fois, Sarapis 4 fois[19], comme Dionysos ; Bèlos est mentionné en grec 13 fois. On note aussi des absences : Héphaïstos, Hestia, Hécate, Déméter, Léto, etc. Dans une zone pourtant fortement orientée vers l'espace maritime, Poséidon n'apparaît que très rarement. Cela dit, les éléments qui sont de loin les plus régulièrement utilisés sont ceux qui, en grec comme en sémitique, ont une valeur de titre ou une portée acclamative visant à souligner le statut de l'interlocuteur divin : *theos* est utilisé à 261 reprises, *megas* 81 fois, *kurios* 59 fois[20], *epèkoos* 44 fois, *hupsistos* 38 fois, *hagios* 30 fois, *despotès* 6 fois. Le registre de l'ancestralité est mis en avant dans 50 attestations[21]. Un terme de comparaison peut s'avérer utile pour éviter de tomber dans la facilité de lectures orientalisantes trop souvent impressionnistes ; en Attique, sur 2179 attestations (près du double), le terme *theos* est attesté 373 fois, *megas* 23 fois, *kurios* 4 fois seulement, *epèkoos* 8 fois, *hupsistos* 33 fois, *despotès* 8 fois, *hagios* jamais ! L'ancestralité, quant à elle, apparaît dans 29 attestations. Ces données comparatives sont éclairantes sur certaines divergences qu'il convient ensuite d'interpréter. En sémitique, Baalat est attestée une vingtaine de fois, à Byblos, tandis que Baal est mobilisé près de 70 fois et Bel 24 fois, alors que l'épithète *ʾdn/ʾdt*, « Seigneur/Dame » apparaît à 26 reprises, *rb/rbt* « Grand(e) », 21 fois. Le substantif *ʾl(h)*, « dieu », est de loin le plus fréquent avec 190 attestations le contenant au moins une fois.

7 Ces quelques données chiffrées, qu'il conviendra d'affiner et d'approfondir, donnent au moins l'idée de la grande diversité de ressources onomastiques attestées en Syrie, sachant que, comme nous l'avons souligné ci-dessus, personne jamais n'a eu à disposition l'ensemble de ces données au moment de se rendre dans un sanctuaire et de choisir l'appellation la plus appropriée pour interagir avec telle ou telle divinité, telle ou telle configuration de puissances divines. Néanmoins, un éventail de traditions était, là comme ailleurs, à disposition des agents : un réseau de formes, éléments onomastiques, actions rituelles et procédures à suivre, d'images et de manières de commémorer l'acte cultuel, changeant au fil du temps et adaptés aux communautés qui les produisaient. L'ampleur des données contenues dans la base de données du projet MAP permet en tout cas d'explorer, sous toutes leurs coutures, les logiques d'interaction avec les divinités que la Syrie a abritées, dans la longue durée comme dans l'*hic et nunc* d'un document spécifique. À cet égard, la présence massive des langues sémitiques et du grec, sans oublier le latin dans quelques bilingues, donne accès à un exceptionnel laboratoire multiculturel et polyglotte, pour le moins à l'époque hellénistique et surtout romaine, qui concentre la très grande majorité des attestations. On notera que, du point de vue chronologique, les 599 attestations en langue sémitique provenant de Syrie débutent dès le Xe siècle av. n.è., avec la série des dédicaces royales de Byblos, et s'étalent jusqu'au IIIe, IVe et même Ve siècle de notre ère

à Palmyre, quoique l'inscription phénicienne la plus récente connue à ce jour, la bilingue d'Arados[22], ne remonte pas au-delà de 25/24 av. n.è. Du côté grec, les plus anciennes inscriptions ne remontent pas au-delà de la fin du IVe ou du début du IIIe siècle av. n.è. et se prolongent aussi jusqu'à l'Antiquité tardive. Leur distribution dans le temps est cependant très inégale puisqu'avant l'ère chrétienne, on en compte tout au plus une soixantaine sur 662, tout le reste datant de l'ère chrétienne ou n'étant pas daté. On constate ainsi que, si les paramètres spatiaux ont un poids indéniable, les évolutions dans le temps et les biais chronologiques de la base documentaire peuvent également peser lourd dans les analyses. Un autre apport de la base de données MAP est précisément de les quantifier, donc de les objectiver.

8 Conscients de ce paysage fascinant et piégeux à la fois, c'est vers une Syrie plurielle, évolutive, multiculturelle que nos regards ont choisi de se tourner. Il s'agit en effet, à nos yeux, d'un terrain très prometteur pour mieux saisir les enjeux topiques et régionaux de la dénomination des dieux, en lien avec des paysages, des terroirs, des ressources, des modes de vie, des traditions, des évolutions aussi. Car travailler sur une région suppose également de prendre en compte son rayonnement et le réseau de relations qu'elle entretient. La Syrie est tout sauf un isolat : qu'il s'agisse de l'expansion phénicienne en Méditerranée au seuil de l'Âge du Fer, de la mobilité des milieux maritimes et financiers à l'époque hellénistique, de celle des caravaniers se déplaçant des rives de l'Euphrate vers les ports méditerranéens, de l'implantation des *Syrii* à Rome (*Iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes*, dénonce Juvénal dans sa *Satire* III) ou encore des militaires romains venus de divers horizons et établis en Syrie[23], innombrables ont été les occasions d'ouvrir les sanctuaires à de multiples influences, empreintes, interférences, emprises et autres impulsions susceptibles de nourrir les dynamiques polythéistes locales et régionales.

2. La Syrie : un espace-temps complexe

9 Selon Pline l'Ancien, la Syrie était la *terra maxima*, la plus vaste région, affublée de plusieurs noms[24]. Les *plurima nomina* pouvaient concerner le nom de la région elle-même autant que ses sous-parties, dont la mieux connue est la Phénicie. Chez Hérodote, Pseudo-Scylax, Strabon, Diodore et Pline, les Phéniciens habitent la Syrie[25]. De la même manière, ces auteurs distinguent une Palestine[26], une Haute Syrie[27], située plus au nord, ou encore la *Seleukis* de Strabon[28], enfin une *Koilè Syria*[29], qui pouvait désigner à la fois les possessions lagides de Syrie à l'époque hellénistique et la Syrie entière, si le terme *koilè* est pris pour la transcription grecque de l'araméen *kl*, « tout »[30], et non pas le mot grec signifiant « creux ». Une foule de noms et de délimitations géographiques, qu'il serait vain de vouloir uniformiser, est donc avancée par les historiographes et géographes anciens. Notre définition souple de la Syrie, pour ce dossier, prend en considération un axe nord-sud, allant de la Cilicie à l'Égypte et l'Arabie du sud, et un axe est-ouest, allant des plateaux iraniens et de la vallée du Tigre et de l'Euphrate au bassin méditerranéen. Par sa position géopolitique de carrefour, la Syrie a connu de nombreuses vicissitudes historiques qu'il est bon de rappeler brièvement.

10 Dès le début du Ier millénaire, elle se trouve exposée aux ambitions des grands empires : assyrien, néo-babylonien, perse, avant que Grecs et Romains n'y laissent leur empreinte. Il n'est pas utile de détailler ici ce contexte ponctué de tributs, conquêtes,

sièges, traités, révoltes et répressions, qui simultanément offre une série d'opportunités en termes de circuits commerciaux et d'ouverture sur de larges espaces de transaction. Si aucune marque significative ne semble observable dans les cultes de la part des tutelles impériales jusqu'à l'arrivée d'Alexandre et l'avènement des Diadoques, par la suite les cultes se montrent plus sensibles aux dynamiques d'empire ; on mentionnera, à titre d'exemple, l'initiative royale d'Antiochos de Commagène sur le Nemrut Dağ et à Samosate, au Ier siècle av. n.è., qui conduit à l'apparition d'un Zeus Oromasdès[31], renvoyant à Ahura Mazda. Dans le contexte des royaumes hellénistiques, il n'est cependant pas aisé d'évaluer l'impact religieux régional ou local des initiatives émanant d'Alexandre, puis des Lagides, enfin des Séleucides. On peut et l'on doit s'interroger, par exemple, sur la qualification de *Delphikos* appliquée à Apollon à Sidon au IIIe siècle av. n.è. ou celle d'*Archegos/Archagetès* attribuée à Artémis et Apollon à Apamée et à Doura-Europos[32], mais il faut résister aux explications simplistes et ne pas voir partout la main des Grecs, comme si les populations locales avaient subi, passivement, une « hellénisation » imposée selon un mouvement *top down*, comme on dit parfois[33]. À l'inverse nombreux sont, à bien observer les sources, les processus *bottom up* qui donnent à voir des formes innovantes d'agentivité face à une offre religieuse plus diversifiée et parfaitement compatible. C'est le cas dans la ville décapolitaine de Skythopolis, la moderne Beth She'an, englobée dans le royaume lagide jusqu'en 200 av. n.è., lorsque s'impose la domination séleucide sous Antiochos III, selon le témoignage de Polybe[34]. À travers les sources d'époque impériale, on perçoit l'effort réalisé pour se façonner en tant que ville grecque sur le modèle séleucide ; une inscription d'époque romaine (du règne de Marc Aurèle) met en avant le titre de « [...] (seigneur) des habitants de Nysa, appelée aussi Skythopolis, sacrée et inviolable parmi les *poleis* grecques de Koilè-Syrie »[35]. Cité administrativement romaine, située dans un territoire de langue araméenne et/ou hébraïque, elle s'approprie délibérément des « histoires grecques », tout en conservant, dans le nom de Skythopolis, une référence à « la ville des Scythes », qui implique le multiculturalisme. Quant au nom de Nysa, probablement dérivé de noms dynastiques séleucides, il est refonctionnalisé à l'époque romaine comme nom de la nourrice de Dionysos enfant, qui s'adosse à un culte honorant Dionysos fondateur[36]. Des dynamiques obliques se produisent ainsi (à la fois *top down* et *bottom up*), qui voient l'agentivité royale et les stratégies locales dialoguer dans la construction identitaire de la *polis* à travers la mise en exergue de son passé au présent.

11 L'avantage de travailler sur le temps long, en prêtant attention aux respirations régulières comme aux accélérations, spasmes ou crispations, bref aux événements singuliers – tel le voyage à Pouzzoles, au IIe siècle de n.è, du dieu saint de Sarepta[37], visé, dès le IIIe siècle av. n.è., à Sarepta même, dans une dédicace par la formule *l'dny l'lm hqdš*, « à mon Seigneur au dieu saint »[38]– réside justement dans le fait de ne pas aplatir les données sur un horizon uniforme et de se tenir à distance des lectures évolutionnistes, excessivement linéaires. Ainsi, dans le dossier qui suit, Achim Lichtenberger analyse-t-il un type monétaire d'Héraclès jeune, attesté à Tyr à la fin du IIe siècle av. n.è., qui pourrait trouver son origine dans le monnayage d'époque alexandrine. Dans la même veine, on voit, à l'époque impériale romaine, sur le monnayage provincial de Phénicie, refleurir une imagerie renvoyant aux récits partagés par les Phéniciens et les Grecs, relatifs à Cadmos, Europe, Didon, Pygmalion, Héraclès, la découverte du murex, la transmission de l'alphabet, bref les gloires du passé remises au goût du jour dans un contexte désormais global qui fait des

Phéniciens, cousins des Grecs, les héros anciens d'un monde connecté. Cadmos et Europe sont loués comme le trait d'union entre la Phénicie et la Grèce ; Didon, entre la Phénicie et Carthage ; Héraclès, quant à lui, est le héros-dieu qui parcourt tout l'arc méditerranéen, de Tyr à Gadès.

12 L'espace et le temps sont donc deux coordonnées fondamentales pour penser et nommer les dieux dans une cadre profondément évolutif et créatif, même quand il s'agit de valoriser les traditions et l'ancestralité, ou d'inscrire les puissances divines dans un cadre de référence à plusieurs entrées et à géométrie variable.

13 Un troisième facteur qui nous permet d'avoir un regard en trois dimensions sur cette région est celui des langues et des écritures. La documentation proche-orientale est, à cet égard, hétérogène et notre connaissance des langues parlées reste faible. Dans les textes, même si l'araméen, le phénicien, l'hébreu, le nabatéen, plus tard le syriaque sont bien attestés, le grec, bien plus que le latin, s'impose comme langue de l'écrit dans la majorité des régions du Proche-Orient. Les choix linguistiques s'opèrent, semble-t-il, différemment selon les espaces et les périodes. Ainsi, si l'on s'intéresse au syriaque et au nabatéen, ces langues/écritures n'apparaissent, de manière significative, pas avant le IIe siècle de n.è., dans des régions circonscrites : la première en Syrie septentrionale et centrale, la seconde dans le Sud et en Transjordanie, ce qui n'empêche pas que, même dans ces régions, le grec soit dominant. Au fil du temps, même ceux qui portent des noms sémitiques utilisent le grec à l'écrit. S'agissait-il là d'un signe d'appartenance aux classes sociales les plus aisées ? Ou le grec était-il ressenti comme la langue de l'administration et de la politique, donc des cultes civiques ? Parmi les facteurs à considérer, en plus des coordonnées linguistiques, il faut aussi mentionner la discontinuité chronologique et géographique des données épigraphiques disponibles.

14 Il n'existe quasiment aucune ville pour laquelle son entière histoire serait couverte par les textes, qui plus est de manière homogène. En particulier, à l'époque hellénistique, le nombre d'inscriptions grecques est très limité, notamment si l'on le compare à d'autres régions, comme l'Asie Mineure, l'Égypte ou la Grèce. Par ailleurs, la plupart des textes provient de l'administration séleucide, qui constitue le principal vecteur de diffusion du recours au grec. C'est sans doute après l'arrivée de Pompée que, dans les villes de l'arrière-pays syrien, l'habitus épigraphique grec se répand, probablement en concomitance avec la monumentalisation des villes (Palmyre, Doura, Gerasa, etc.)[39]. Contrairement à ce que l'on pourrait imaginer, l'époque romaine voit l'essor des textes écrits en langue grecque, et non pas en langue latine, celle-ci restant marginale, sauf dans des cas ciblés comme la colonie romaine de Béryte[40]. Néanmoins, le latin est en vogue en contexte militaire et dans le cadre du fonctionnement des institutions politiques, sans oublier les épitaphes de soldats.

15 Finalement, même si l'épigraphie constitue notre gisement principal pour l'étude de l'onomastique divine, d'autres sources, comme les légendes monétaires, ou les représentations iconographiques (statues, reliefs, peintures, mosaïques), sans oublier les données issues des environnements et paysages (architecturaux et naturels), viennent enrichir notre connaissance.

3. Dieux d'ici, dieux d'ailleurs : quelles stratégies ?

16 Aborder les questions de dénomination des dieux à travers une coupe régionale ou locale revient à interroger les modes d'inscription des dieux dans l'espace et les

processus d’appropriation que ceux-ci impliquent. Dans près de 200 attestations, sémitiques et grecques (sur 1172, soit 17% des cas), c’est en ayant recours à un toponyme que l’on rattache un ou des dieux à un ou des lieux. Si l’on s’intéresse aux catégorisations des éléments onomastiques de la base de données et si l’on prend en compte ceux qui relève des catégories « Espace », « Mobilité » et « Limite/Passage », on atteint 350 attestations composées au moyen de ces éléments, soit quasiment 30%. Ces chiffres confirment une tendance lourde, que l’on observe dans toutes les régions : la manière la plus fréquente de qualifier une puissance divine, c’est de la rattacher à un espace (toponymique, topographique) au sens large. Or un toponyme appliqué à une puissance divine peut véhiculer divers registres de références[41] : il peut renvoyer à des paysages et des ressources, à des itinéraires et des parcours, donc à des expériences sensorielles et mémorielles ; un toponyme peut receler la mémoire d’un lieu et évoquer des ancêtres lointains, des événements marquants, comme la fondation d’une ville, des conflits plus ou moins résolus, des populations qui y ont laissé une trace, des dieux, des héros en lien avec des récits situés dans ces lieux. Bref, un toponyme peut renvoyer à toute une stratification sémantique ; être le « Baal de Tyr », la « Baalat de Byblos », « la Tychè de Doura » ou « le dieu Zeus du village d’Ornéa »[42], c’est bien plus que fournir des données géolocalisées.

17 Relier les dieux à des ethnonymes, des noms de peuples, de tribus, de communautés villageoises, est une autre pratique fréquente, qui mérite quelques mots de commentaire. Car, si les toponymes appliqués à des dieux peuvent être utilisés pour leur lieu d’origine mais aussi pour diverses filiales (l’appellation « celui qui veille sur Tyr/le Rocher » est attestée, pour Melqart, à Ibiza et en Sardaigne[43]), au contraire, le recours aux ethnonymes est caractéristique, comme le montre ici-même N. Andrade, d’un regard extérieur. Parler de la « déesse syrienne » suppose une imputation venant de populations grecques, ou romaines, qui identifient de la sorte des territoires et des traditions, notamment cultuelles, qui ne sont pas les leurs. C’est une autre façon, de l’extérieur et non de l’intérieur, comme c’est le cas pour les toponymes, de désigner et singulariser un dieu, en lien avec un espace lointain et un groupe social étranger.

18 Ces phénomènes rappellent en tout cas que le dieu est avant tout le protecteur d’une communauté, même si celle-ci est itinérante. À Palmyre, en 85 de n.è.[44], Shamash, le dieu solaire, est défini comme « le dieu de la maison de nos pères » dans une dédicace en araméen (*lšmš ʾlh byt ʾbhwn*), tout comme à Emèse est attesté à trois reprises le « grand dieu des Nazaléens » (θεῷ μεγάλῳ Ναζαλῶν) [45]. L’espace, le temps, les hommes et les dieux sont indissolublement liés. Cette relation forte trouve parfois son origine dans l’initiative d’un homme qui fonde un sanctuaire, crée une caisse sacrée pour alimenter un culte mis au service de toute la communauté ; on parle alors du dieu d’un tel, non pas qu’il soit son dieu personnel, son *daimôn* à la façon de Socrate, mais simplement parce qu’on garde le souvenir d’un geste fondateur : construction, donation, service du dieu. Ces dieux de X, récemment explorés à l’échelle de la Méditerranée dans le cadre d’un colloque qui s’est tenu en 2021[46], sont bien attestés en Syrie : le dieu d’Aumos, le dieu d’Arcésilaos, le dieu d’Akeiras, le dieu de Rabbos, la déesse de Moithos, etc. Notables locaux, ces personnages ne nous sont en général pas connus par ailleurs ; cependant, dans le cas d’« Allat, mère des dieux de notre Seigneur Rabbel » *(l ʾltʾm ʾlhyʾ dy mrʾnʾ rbʾl* [47]), attestée sur un autel provenant de Salkhad portant une inscription nabatéenne, il s’agit d’une déesse dynastique, celle du roi des Nabatéens Rabbel Ier ou Rabbel II. On renoue ainsi, en quelque sorte, avec une tradition très

ancienne dont témoigne, dès le IXe siècle av.n.è., l'inscription phénicienne de Sam'al, datée de 830-825 av. n.è., qui contient une formule de malédiction mobilisant « Baal Hammon qui appartient à BMH[48] et Rakib-El, Baal de la dynastie »[49].

19 Dans certains cas, la divinité désignée par référence à un lieu, une communauté ou un individu, porte un nom propre (Allat, Dushara, Leucothéa, Eshmun, etc.), mais très fréquemment, on s'adresse à elle comme « le dieu/la déesse de... », ce qui fait dire, à tort, à certains commentateurs que l'on a affaire à un « dieu anonyme ». Il s'agit là d'une question délicate qui engage la conception même que l'on se fait du nom[50] et de ses usages théologiques. La notion de dieu anonyme, qui renvoie à un arrière-plan juif et à l'interdit de prononcer le nom de dieu, risque de suggérer, chez ceux qui ont forgé et utilisé cette appellation, des intentions et stratégies de contournement qui me semblent inexistantes. Aucun interdit, il faut le rappeler, ne pèse sur les noms divins dans les religions antiques, à l'exception du judaïsme. L'origine, la portée, la justesse, l'efficacité et la pluralité des théonymes *largo sensu* font déjà l'objet de débats intenses chez les Anciens – on songera au livre II d'Hérodote déjà, qui les fait largement venir d'Égypte[51], et surtout au *Cratyle* de Platon[52], puis à Porphyre et Proclus – mais il n'est jamais question d'une retenue qui obligerait les agents du culte à « masquer » le vrai nom du ou des dieu(x), même si l'on impute aux noms divins, en contextes rituels, une puissance pragmatique indéniable, voire redoutable. Aucun interdit non plus dans le monde phénicien où des appellations comme Baalat de Byblos ou Baal de Sidon ne sont en aucun cas des désignations anonymes. Anna Zernecke a écrit sur le cas de la Dame de Byblos des pages éclairantes[53] : cette appellation, ce « nom parlant » ou « nom transparent », comme on dit parfois, n'a rien d'anonyme ; elle désigne la déesse comme la Maîtresse du royaume, de sa population et de son territoire. Que certains aient pu l'appeler *aussi* Ashtart ou Astarté n'induit pas un statut prétendument « mystique » ou « anonyme » pour le nom divin « Baalat de Byblos », bien plus largement attesté. Car en Syrie comme en Grèce, nous sommes en terres de polyonymie. Or, les noms parlants, comme l'a noté Fabio Porzia, sont très nombreux au Levant[54] :

> « Parmi les divinités levantines, les noms parlants sont bien attestés. Dans la religion araméenne, on rencontre par exemple le dieu Rakib-'El, 'cocher de 'El'. Dans le monde phénico-punique également, on retrouve des divinités dont les noms sont liés à des racines assez claires : l'huile pour Ešmoun, la guérison pour Šadrapha ; sans parler des nombreux dieu-soleil, dieu-lune, etc. présents dans beaucoup de panthéons. Dans tous les cas, il ne s'agit pas d'une étymologie générale du nom qui est pleinement intelligible mais d'une étymologie pour ainsi dire « substantielle », c'est-à-dire qui caractérise la divinité en tant que telle et qui en définit le champ d'action et le contexte d'invocation. »

20 La distinction rigide entre nom propre et nom commun, dans les langues sémitiques, s'avère problématique dès lors qu'on s'intéresse aux noms divins, souvent formés au moyen de termes comme *ʾl* « dieu » ou *bʿl* « seigneur » ; de même l'opposition entre théonyme et épithète/épiclèse s'adapte mal à la structure des noms divins sémitiques. Il faut donc s'affranchir de ces catégories et reconsidérer, à nouveaux frais, l'onomastique divine ; c'est pourquoi, au sein du projet MAP, on considère toute « brique » servant à construire un nom divin comme un « élément » onomastique divin et l'on analyse, comme une attestation onomastique divine, toute séquence de deux éléments minimum, sans faire de distinction entre les noms propres et les noms communs. C'est pourquoi des appellations comme « dieu d'Aumos », « Celui dont le nom est béni pour toujours », « Notre Seigneur et la Dame et le Fils de nos Seigneurs » ou encore « le dieu saint de Sarepta » ne cachent rien qu'il faille découvrir, rien de

secret, rien d'indicible ; ce sont des constructions onomastiques, souvent avalisées par des traditions et des usages au quotidien, qui disent ce qu'une puissance divine est aux yeux des acteurs du culte dans un contexte donné.

21 Nommer une divinité par le biais d'un toponyme ou d'un ethnonyme ne répond pas seulement à une sorte de « labellisation », à une « appellation d'origine contrôlée », bref à une appropriation locale ou régionale ; ce peut aussi être une manière de désigner des dieux étrangers, des dieux d'ailleurs, des dieux des autres, objets, eux aussi, d'implantations locales, souvent multiples, bref intégrés dans des circuits de mobilité, parfois à l'échelle globale. Ces processus, que l'on désigne parfois sous le vocable de « glocalisation »[55], viennent complexifier le lien entre les dieux et les lieux. Il ne s'agit pas nécessairement d'une simple équation, mais plutôt d'un réseau qui voit un toponyme accompagner une divinité dans divers contextes et assumer, dès lors, une portée sensiblement différente[56]. Le dieu d'Héliopolis-Baalbek, qui était sans doute originellement un Baal topique, a connu, sous le nom de Zeus ou de Jupiter Héliopolitain une diffusion remarquable[57]. En témoignent des séquences onomastiques divines qui associent cette appellation à d'autres éléments, comme dans la dédicace provenant de Judée (du Carmel très précisément) : Διὶ Ἡλιοπολείτῃ Καρμήλῳ, « à Zeus Héliopolitain du Carmel »[58]. De même, on conserve à Lapéthos, dans l'île de Chypre, une dédicace phénicienne datant de la deuxième moitié du IVe siècle av. n.è. et visant une configuration de dieux tout à fait originale comprenant Melqart, Osiris à Lapéthos, Astarté à Lapéthos et les dieux de Byblos qui (sont) à Lapéthos ; seul Melqart n'est pas associé à une localisation les dieux de Byblos étant doublement localisés, selon leur origine et selon leur implantation secondaire. Dans le cas du Zeus/Jupiter Héliopolitain, l'épithète toponymique finit par désigner un type divin, y compris iconographique, comme dans le cas de l'Artémis d'Éphèse, objet d'innombrables appropriations locales. Ainsi, les monnaies de Colophon donnent-elles à voir un type iconographique analogue à celui d'Éphèse pourtant en lien avec Artémis *Claria Colôphonia*, définie par une double assignation toponymique qu'il convient de décoder[59]. Le cas de la *thea Syria/dea Syria* est à cet égard tout à fait éclairant, comme le montre N. Andrade dans ce dossier : à Délos, c'est d'abord le couple syrien Atargatis – Hadad qui s'implante comme tel et reçoit donc, en grec, des hommages essentiellement de la part de personnes issues de la diaspora syrienne en Méditerranée avant que, à la faveur de l'emprise grandissante d'Athènes sur l'île et sur ce culte, les prêtres syriens soient remplacés par des prêtres athéniens et la déesse désormais nommée *Hagnè Aphroditè*, « Pure Aphrodite », parfois qualifiée de *thea Syria*, déesse syrienne dans le regard de ceux qui ne sont pas Syriens, précisément. Les stratégies de dénomination sont donc flexibles ; c'est pourquoi elles sont si instructives.

22 Le même parcours d'assimilation et de transformation se produit pour l'un des dieux « syriens » les mieux connus, Jupiter Dolichenus, en grec très souvent Zeus ou Theos Dolichênos. Tout au long de son histoire, il est donc désigné comme le dieu d'une petite ville de Commagène, centre de culte depuis au moins l'Âge du Bronze, qui, à l'époque impériale, devient un dieu global présentant des traits délibérément « orientaux », affichant l'iconographie des dieux souverains proches-orientaux, les Zeus ou Baal locaux. Son iconographie s'est certes figée, mais sans doute moins qu'on aurait pu s'y attendre[60] ; l'image du *Smiting God* proche-oriental se trouve en effet modifiée çà et là à travers des détails. Néanmoins, le type divin (noms, iconographies, fonctions) est à ce point consolidé que, dans un bon nombre de cas, l'iconographie du *Smiting God* suffit

aux chercheurs pour identifier un Jupiter Dolichenus. Bien enraciné, le processus d'identification continue à le suivre de façon plus ou moins automatique. Son culte se diffuse dans l'empire romain surtout aux IIe et IIIe siècles de n.è. grâce à la mobilité des soldats, très impliqués dans la construction de réseaux sollicitant le domaine religieux. À partir de centres de rayonnement non négligeables, *in primis* en Dacie (Ampelum) et Pannonie (Aquincum et Carnuntum), les cultes dolichéniens atteignent l'Occident, où leur signification topique semble s'estomper. Dans les provinces occidentales, une resémantisation topique s'opère de sorte que Jupiter Dolichenus devient Commagenus, et cette dénomination ethnonymique ne se répand pas en dehors des provinces nord-occidentales où le culte s'enracine. C'est d'autant plus étrange que la propagande d'Antiochos Ier de Commagène visait à construire un royaume identitaire, où sur le Nemrud Dag la « Commagène, ma patrie fertile » obtient bien un trône parmi les dieux souverains. Le culte d'un dieu local peut dès lors, au fil du temps, se transformer dans un culte global et englober une région ou un pays entier ; le cas de la *thea Syria* appelée « des Hiérapolitains » à Kafr Hahwar le montre bien[61]. Dans ces deux cas, le processus est inversé et le jeu d'échelles est sensiblement différent, puisque l'on passe d'un centre de culte (Dolichè) à une région (Commagène) et d'une région (la Syrie) à un centre de culte (Hiérapolis). Pendant ce temps, dans son lieu d'origine, à Dolichè, le dieu semble maintenir son statut de dieu souverain local ; il se diffuse d'ailleurs avec parcimonie en Syrie même, notamment à Doura-Europos où un Dolichenum conserve plusieurs dédicaces ne se limitant pas au seul Dolichenos (ici appelé *theos*) mais impliquant d'autres divinités comme le dieu-*patchwork* « Zeus Hélios Mithras Hagios Hypsistos Epèkoos Tourmasgadès »[62].

23 Enfin, les réseaux de divinités qui se construisent dans le culte et autour autorisent plusieurs observations portant sur l'agentivité en matière religieuse. Si l'interaction avec les dieux la plus fréquemment attestée est celle qui consiste à accomplir une offrande pour demander un bienfait ou remercier d'une aide reçue, les inscriptions funéraires ont également une place au sein de l'épigraphie proche-orientale ; elles orientent vers la sphère de la mort, donc du passage, de l'accueil du défunt par des divinités compétentes dans ce champ. D'un point de vue sociologique, parmi les dédicants, les soldats sont les plus nombreux ; ils ont souvent l'habitude de renseigner leur nom et leur légion d'appartenance, en particulier dans la région d'Hégra. L'étude de l'agentivité des hommes envers les dieux, qui constitue un pan important des recherches menées au sein du projet MAP[63], révèle en vérité toute une panoplie de stratégies, comme pour l'ancrage des dieux dans l'espace. On découvre également différentes échelles et formes d'engagement civique ou politique dans la longue durée considérée : parfois, on est face à une agentivité royale ou impériale, ou alors c'est une ville à part entière (*polis*) qui prend l'initiative ; on croise aussi des *ethnè* ou des organes de la vie politique (*boulai* ou *proboulai*), sans oublier les associations dont l'encadrement reste mal connu, comme c'est le cas pour « l'hétairie du *hammana* de Zeus » (ou bien de Zeus-*hammana*) dans une inscription de Gerasa[64]. Enfin nombreuses sont les familles et les individus qui agissent pour leur compte en sollicitant la protection des dieux pour eux-mêmes.

4. Des tropismes syriens, entre mer et montagne

24 En dépit de sa diversité intrinsèque, la Syrie est assurément un espace projeté vers la Méditerranée ; sa façade maritime abrite des centres urbains de première importance, notamment les petits royaumes phéniciens, dont on connaît le dynamisme, à toutes les époques. Or, l'espace marin est largement perçu, dans l'Antiquité, comme le lieu de tous les dangers : tempêtes ou absence de vent, courants marins, écueils, orientation difficile, pirates… La prise de risque s'accompagne souvent d'un appel aux dieux. Comment nommer les dieux en Syrie s'accommode-t-il de cette dimension méditerranéenne ?

25 Poséidon est peu attesté, avec une qualification du moins, en Syrie : à deux reprises seulement[65]. De même, en sémitique, le terme *ym*, désignant la mer, n'est jamais associé à une divinité de l'espace syrien. En revanche, ce qui est pris en charge par les séquences onomastiques, c'est la maîtrise du ciel en lien avec la navigation, comme c'est le cas dans le célèbre traité conclu, ou plus exactement imposé vers 675 av. n.è. par le roi assyrien Assarhaddon à son homologue tyrien, Baal[66]. Le premier trio de divinités phéniciennes mentionné dans les malédictions destinées à garantir le respect des accords, est formé par Baal Shamêm, le « Maître des Cieux », Baal Malagê, le « Maître des Traversées ou des Ports », et Baal Saphon, la « Maître du (mont) Saphon » ou « du (vent du) Nord »[67], qui doivent, en cas de félonie, soulever un vent néfaste et une tempête furieuse contre les navires, défaire les amarrages, déraciner les arbres et déchaîner une vague gigantesque capable de couler les navires en mer. D'ailleurs, lorsque dans l'île de Délos, les Ascalonites émigrés, dans leur petit sanctuaire ancestral édifié sur la colline du Cynthe sans doute par le richissime banquier Philostrate, se tournent vers leurs dieux[68], ils les appellent tantôt Zeus *Ourios*[69], tantôt Poséidon *Askalônitès*[70], sans oublier *Astarté Palaistinè Ourania Aphroditè*[71] ou *Astarté Palaistinè Aphroditè Ourania*[72], en association avec Zeus *Ourios,* l'un et l'autre qualifiés de *theoi epèkooi*, « dieux qui écoutent ». Ces séquences onomastiques attirent notre attention sur le fait que les éléments onomastiques toponymiques acquièrent aisément une coloration fonctionnelle en lien avec les espaces pris en charge : là où Zeus n'est pas rattaché à un espace précis, mais plutôt au vent favorable dont il a le contrôle, Poséidon est désigné comme le dieu d'Ascalon et Astarté comme la déesse de la Palestine, tout en affichant sa maîtrise du ciel (en tant que fille d'Ouranos) et sa capacité, avec Zeus, de prêter attention aux requêtes de ceux qui font appel à eux. L'implantation d'une divinité et son ubiquité déterminent donc des champs et des modes d'action, des *timai* et des *technai*, dirait-on en grec. Le Baal du mont Saphon, en phénicien, et déjà en ugaritique où il est aussi nommé Haddu, est clairement un dieu des hauteurs, qui, depuis le sommet qu'il occupe sur le Djebel el-Akra, dans l'arrière-pays nord-syrien, chevauche les nuages et domine le ciel, manie la foudre, lance la pluie, surveille la mer et orchestre les vents. La qualification de *ṣpn*, qui renvoie bien à un toponyme, charrie donc tout un imaginaire, que dévoile l'hymne ugaritique à Baal[73].

26 Les dieux ont donc une relation à l'espace dont il ne faut pas sous-estimer la profondeur. Dans son ouvrage intitulé *Where the Gods Are. Spatial Dimensions of Anthropomorphism in the Biblical World*[74], Mark Smith a judicieusement mis en avant les jeux d'échelle qui affectent les représentations discursives du corps divin, à la fois humain, ou pour le moins anthropomorphisé, surhumain dans sa dimension liturgique, cosmique aussi, donc universel, voire inaccessible à l'expérience humaine. Ces diverses

dimensions spatiales, qui s'expriment dans des textes et des images, des noms et des récits, construisent le statut divin de ces êtres supérieurs qui ont la capacité, comme dirait Jonathan Z. Smith, d'être à la fois *here, there* et *anywhere*[75], dans une relation à l'espace *sui generis* qui les distingue des hommes, ces primates bipèdes. Le divin engendre les espaces et en même temps les occupe par sa présence ou présentification : une séquence onomastique provenant de Pétra met en scène le voyage de plusieurs dieux, une collectivité divine (*theoi*) qui se distingue des autres par le voyage accompli depuis une terre étrangère jusqu'à Pétra (« Aux dieux à ceux qui débarquent d'une terre étrangère ici, en direction de Pétra »)[76]. Le verbe κατάγω sollicite le domaine maritime ; ils ont débarqué en direction de Pétra, ce qui souligne non seulement l'origine étrangère, mais aussi la mobilité des dieux[77]. Ils peuvent à la fois se fixer *here, there and anywhere*, mais ils peuvent aussi *arriver* et *partir* tout en restant omniprésents.

27 La dimension maritime de l'espace syrien est donc solidaire d'autres espaces, comme le désert ou la montagne ; elle renvoie à la navigation, certes, mais aussi au commerce, à diverses formes de diaspora et à des enjeux géopolitiques. Une divinité comme Melqart, le *Bʿl Ṣr*, « Maître de Tyr/du Rocher », n'est pas non plus étranger, loin de là, à ces enjeux, pas plus qu'Ashtart, qui est destinataire, dans une bilingue gréco-phénicienne, retrouvée à Cos et émanant du fils du roi de Sidon, Diotimos, d'une construction « pour les gens de mer »[78]. Dans une relation de proximité avec Astarté, du côté grec, on rencontre aussi Leucothéa, dont l'implantation à Tyr et surtout dans le Liban demeure surprenante pour une déesse liée au milieu marin[79]. Et l'on pourrait encore évoquer les Dioscures, qualifiés de sauveurs à Tyr ou Isis, qualifiée de *Pharia* à Balanée, sans oublier, pour la navigation fluviale, « la Grande Tychè de l'Euphrate » qui, à Doura, favorise la navigation[80].

28 Tout comme la mer, la montagne constitue un élément incontournable du paysage syrien, la présence de hauts-lieux stimulant l'association entre hauteur et divin, entre espace situé au-dessus de la terre et dimension extra-corporelle. De fait, en Syrie la présence d'un dieu de la montagne se manifeste presque toujours aux alentours d'un massif ou près d'une montagne/colline, en particulier dans le Liban et l'Antiliban, et en Antiochène. Deux discours se construisent autour de la montagne comme élément du paysage religieux : un discours topographique, à travers des noms divins composés sur des noms communs très souvent descriptifs, et un discours toponymique, quand un nom divin interagit avec le paysage. Bien sûr ces deux modalités peuvent coexister, sans distinctions nettes, en particulier lorsque les confins entre nom propre et nom commun deviennent flous. Théodoret (393-458 environ de n.è.), évêque de Cyr et auteur de l'*Histoire Philothée,* décrit le Sheikh Barakat par ces mots : « Il est une montagne élevée, située à l'est d'Antioche et à l'ouest de Bérée, qui surplombe les montagnes avoisinantes et dont le sommet en son extrémité affecte la forme d'un cône ; *sa hauteur lui a valu son nom, puisque les gens du pays ont coutume de l'appeler Koryphè* »[81]. Malgré sa nature de nom commun, *Koryphè* est bien ici un nom propre, mais pour Théodoret, qui connaît le grec, il garde une certaine ambiguïté. Les Zeus Koryphaios, Akraios, Tourbarachos (« la montagne bénie »), se situent, de manière transversale, entre les deux catégories. De fait, l'exploitation du paysage montagneux en tant que lieu du divin est bien plus ancienne que les dénominations mentionnées. Dès l'empire hittite, des figures divines de *Storm God* présentant un corps mi-humain mi-montagne explorent la métaphore du dieu qui est à la fois humain et rocheux. C'est pourquoi on les appelle *Mountain Gods*, puisqu'ils constituent l'élément divin sur lequel s'appuie le pouvoir du dieu suprême, dont la résidence est sur la montagne. Se rattachent à ces

représentations les *Mountain Gods* bien conservés et récemment découverts à 'Ain Dara[82], un temple construit entre 1250 et 1000 avant n.è. Ils sont représentés dans l'antecella et sur le podium du temple, le torse et la tête de face, les pieds de profil, vêtus d'une jupe longue, formée de rangées de briques ou de roches.

29 La création d'un paysage religieux et la production de dénominations divines passent à travers la notion d'élévation que les hauteurs infèrent et si, dans le cas des noms topographiques, la description donnée par le nom lui-même peut suffire à la compréhension, pour les toponymes, on compte davantage sur leur contextualisation : dans une dédicace à Zeus Héliopolitain Karmèlos (Διὶ Ἡλιοπολείτῃ Καρμήλῳ) due à un colon de Césarée, on entrevoit la correspondance entre le lieu et le dieu, qualifié de Karmelos, c'est-à-dire le nom-même de la montagne (le Mont Carmel) et non un adjectif dérivé. Ce qui est suggéré, *in nuce*, dans l'inscription, Tacite l'exprime avec force dans un passage des *Histoires* mentionnant la montagne : le nom de *Carmelus* désigne à la fois la montagne et le dieu (*ita vocant montem deumque*)[83].

30 Si les noms et les images permettent de dégager plusieurs portraits de divinités de la montagne qui gèrent le territoire et le protègent, tout comme ils contrôlent les phénomènes atmosphériques, la montagne est aussi un lieu de souveraineté : dans le *Cycle de Baal*, un ensemble de tablettes daté du Bronze Récent, les dieux Baal, Anat et El habitent les montagnes – pas exclusivement les sommets, mais également les vallons autour – et virtuellement n'entrent pas en contact avec les villes et les humains, la communication entre eux se fait en voyageant d'un sommet à l'autre[84]. Contrairement aux lieux de culte civiques, ceux qui impliquent les montagnes soulignent aussi l'écart entre les espaces de la vie humaine collective, qui se déroule en bas, dans les villes et les villages, et l'existence des dieux qui se situe dans les nuages.

5. Monde sémitique et monde grec : quel dialogue ?

31 Le choix de la Syrie a aussi été dicté, comme nous l'avons dit d'entrée de jeu, par l'orientation comparatiste du projet MAP. Or, sur ce plan, la Syrie offre un remarquable observatoire pour scruter les dynamiques mettant en relation les appellations sémitiques et les appellations grecques des puissances divines. Soulignons d'emblée que, dans l'espace syrien, tout n'est pas multiculturel ; de la même façon qu'il ne faut pas imaginer, dans l'Antiquité, des mondes hyperconnectés, sans cesse remodelés par des courants de globalisation massive, il serait erroné de croire que la Syrie est un immense espace de dialogue incessant. Dans bien des lieux et à bien des époques, les acteurs du culte ont puisé dans un stock limité d'éléments onomastiques relevant d'une tradition locale ou régionale, sans guère de « contamination » extérieure. Les occasions de dialogue, d'interférence, de bricolage sont limitées à certains espaces, certaines époques, certains milieux sociaux aussi, sans aucun doute. Il n'empêche que la base de données MAP contient plus de 100 inscriptions bilingues (82 araméen-grec, 6 phénicien-grec, 16 grec-latin, 5 grec-nabatéen), provenant de Palmyre bien entendu, mais aussi d'Héliopolis, Mothana, Qalaa, Berytos, Arados, Byblos, Sidon, Tyr, Baitokaikè, Niha, Oriza, Doura-Europos, El Kerasi, Seia, Bir Kdem, Toli, etc., qui constituent un matériau privilégié pour ces questions.

32 Par ailleurs, comme le rappelle M. Sartre dans sa conclusion, se pose également l'épineuse question de savoir à qui l'on a affaire quand on croise, dans un village syrien, une Athéna ou un Dionysos. Pendant longtemps, on a systématiquement voulu

chercher la divinité indigène qui « se cachait » derrière, ou résoudre le « syncrétisme », entendu comme le mélange de deux entités divines appartenant à deux cultures différentes. Aujourd'hui, on aborde ces cas avec beaucoup plus de prudence et l'on envisage toute une gamme d'appropriations possibles : depuis l'emprunt pur et simple d'une divinité étrangère, vénérée comme telle, jusqu'à la « traduction » d'une entité locale par un nom grec, en passant par diverses formes d'hybridation (et non pas de mélange) qui dont qu'une Athéna syrienne est une sorte de produit dérivé adapté aux besoins d'un nouvel environnement.

33 L'inscription bilingue phénicien-grec d'Arados[85], la trace la plus récente de recours au phénicien, datée de 25/4 av. n.è.[86], mentionne en grec Hermès Héraclès, les divinités qui patronnent le gymnase – la datation de la dédicace se fait du reste par la gymnasiarchie –, tandis qu'en phénicien Hermès est transcrit phonétiquement *ʾrm* alors qu'Héraclès est traduit par *mlqrt.* Ce texte montre bien la part d'agentivité qu'ont les acteurs du culte : rien n'est automatique, rien n'est normé dans les dynamiques interculturelles. L'Hermès grec ne trouvait pas, aux yeux du dédicant, un correspondant adéquat, d'où le rendu phonétique ; par contre, le rapprochement entre Melqart et Héraclès, dont témoigne déjà Hérodote au Ve siècle av. n.è. (II, 44), qui était probablement bien plus ancien et qu'Alexandre mettra à l'honneur lors de sa conquête[87] était suffisamment ancré dans les usages pour que, même à Arados et même au gymnase, Héraclès soit en quelque sorte traduit par Melqart.

34 Le cas de Zeus est également très parlant : lorsqu'à Doura-Europos, en 31/2 de n.è.[88], τῶι Δεῖ κυρίωι rend l'araméen *lbʿ[l]šmyn ʾlhʾ*, on comprend que c'est un Zeus ouranien qui est ici mobilisé, un *Wettergott* ; néanmoins, lorsqu'à Palmyre, en 114 de n.è., Διὶ Ὑψίστωι καὶ Ἐπηκόωι est choisi comme équivalent grec de « Celui dont le nom est béni pour toujours », *lbryk šmh lʿlmʾ*, ce n'est pas le même aspect de Zeus qui est convoqué ; ici c'est le dieu cosmique, éternel, qui occupe les hautes sphères de l'univers et pourtant est à l'écoute de ceux qui sollicitent sa protection, sa bénédiction[89]. On aurait tort, cependant, de penser qu'on tient là une partition claire et définitive ; les pratiques de dénomination au sein des systèmes polythéistes s'appliquent à des entités aux contours fluides et négociables. C'est pourquoi on ne doit pas s'étonner de croiser, à Oriza, en 134 de n.è., une dédicace *lbʿlšmn mrʾ ʿlmʾ* , « à Baalshamin Seigneur de l'Univers/de l'Éternité[90] » désigné en grec par Διὶ Μεγίστωι Κεραυνίωι[91], donc un Zeus Très Grand Foudroyant, à savoir une séquence onomastique qui met en avant le *Wettergott*, maître des éléments atmosphériques et en même temps divinité cosmique. Ailleurs, à Bosra, Zeus est qualifié d'*epikarpios*, « Qui veille sur les récoltes » [92], au IIe siècle de n.è., une qualification qui établit un lien fort entre le dieu ouranien qui assure la pluie et les hommes qui vivent des fruits de la terre. Cosmique et chthonien, pourrait-on presque dire, dieu de l'univers, du ciel et de l'Olympe, de la pluie et des vents, des sommets des bienfaits qui en dérivent, mais aussi dieu protecteur à l'écoute des besoins des hommes, dieu sauveur enfin, comme l'exprime la séquence Διὶ Σωτῆρι καὶ Φωσφόρῳ, « à Zeus Sauveur et Porteur de Lumière »[93], la lumière de la foudre, sans doute, mais aussi la lumière qui accompagne ceux qui se tournent vers lui. Zeus de Baithmarè, de Thamaneita, de Damas, du Safa, du village d'Ornéa, de Baitokaikè, qui est à Rhésa, à Adatha,des Galazoi, Zeus ancestral, très haut, très grand, invincible, « très puissant roi » [94]et pourtant aussi très proche, à l'écoute et soucieux de faire vivre les communautés humaines, bref Zeus *Gados*, « Fortune » des hommes[95] et *kurios*, « Maître » de l'univers, seigneur d'un territoire et d'une population et bon père de famille. Un

portrait d'une amplitude remarquable, vraiment arcimboldesque qui défie nos catégories de pensée et les confins excessivement marqués.

35 Car, plus on observe le paysage religieux de la Syrie et du monde méditerranéen en général et plus on le constate : la cartographie mentale qui nourrit ces représentations du divin ne repose décidément pas sur des territoires soigneusement dessinés et délimités, mais plutôt sur des réseaux, donc des relations, des entrelacements, des superpositions, bref des dynamiques mouvantes permettant de penser la pluralité et la complexité d'un monde divin qui ne s'impose pas, mais que l'on explore, que l'on approche, qui se décline et se diffracte. Le bricolage multiculturel appliqué aux images ne signifie pas pour autant que l'on s'affranchisse de toute contrainte. Dans le dossier relatif à Allat à Palmyre et Hatra, traité ici par Lucinda Dirven[96], on découvre le poids de la tradition ; l'image de culte originelle installée dans les temples de la déesse constitue une sorte de marque de fabrique qui évolue peu et résiste, peut-on même penser, aux modèles alternatifs venus d'ailleurs. Cependant, sur ce plan aussi, il convient de ne pas généraliser : à Hatra, si Allat, dans son sanctuaire, n'accueille guère de traits iconographiques grecs, la déesse Isharbel, elle, adopte l'image de l'Athéna grecque, tandis qu'à Palmyre, Allat finit par être objet de dédicaces sous le nom d'Athéna, sans que son iconographie traditionnelle n'en soit affectée. Ce cas particulier invite à approfondir la question du lien entre le nom et l'image, en tout cas l'image de culte, dotée d'un statut particulier en tant que présentification de la puissance divine dans son lieu de résidence. La réponse aux stimuli venant du monde grec, même en pleine période impériale romaine, reste variable en fonction des contextes, des agents, des circonstances. Ainsi, Lucien, dans le *de Dea Syria*[97], s'amuse-t-il avec les noms et les images lorsqu'il écrit (§1) au sujet d'Hiérapolis que la *polis* de Syrie est *hirê*, « sacrée », à *Hêrê* qualifiée d'*Assyriê.* Le rapprochement entre *hirê* et *Hêrê* intrigue d'emblée le lecteur, sans compter que la déesse serait assyrienne. Jamais, il ne désigne la déesse locale du nom d'Atargatis ni de celui de *thea Syria* ; il n'est question de que Derkéto. Au moment de décrire les statues de culte placées dans le temple (§ 31), Lucien parle d'Héra et de Zeus, mais précise « qu'ils appellent d'un nom différent », en se gardant bien de transmettre ces appellations locales (si « ils » désigne bien les gens du cru). Quant aux images, en or, elles montrent Héra assise sur des lions et Zeus sur des taureaux. Lucien commente alors :

> « Et, de fait, l'effigie de Zeus lui ressemble en tout point, par le visage, les vêtements et la posture, et tu ne pourrais, même en voulant, l'identifier autrement. Quant à Héra, en l'observant bien, elle apparaît dotée d'une forme aux multiples figures. Car, si l'ensemble, sans le moindre doute, est bien Héra, elle a aussi quelque chose et d'Athéna, et d'Aphrodite, et de Sélénè, et de Rhéa, et d'Artémis, et de Némésis, et des Moires. Dans une main, elle tient un sceptre et, dans l'autre, une quenouille. Sur la tête, en outre, elle porte des rayons, ainsi qu'une tour et un ruban brodé dont ils parent uniquement l'Ourania.

36 On touche là du doigt, dans la manière dont Lucien analyse ce qu'il a sous les yeux, ce que l'on peut entendre par bricolage dans le domaine iconographique. L'image n'a rien de syncrétique, car l'ensemble est bien Héra et non pas un mélange de toutes les divinités mentionnées par la suite ; mais l'image est composite et multi-référentielle. Un œil accoutumé à l'imagerie divine des Grecs y voit une pluralité de références qui font certainement écho aux diverses fonctions de la déesse d'Hiérapolis. Toute divinité est en somme un micro-panthéon ; ses compétences, ses modes d'action, son apparence, ses affinités la mettent nécessairement en relation, en synergie avec d'autres divinités, à des degrés variés. D'où la souplesse et la créativité dont font

preuve, dans les pratiques de représentation et de dénomination, les acteurs du culte, détenteurs de traditions, d'usages, de codes ancestraux, mais aussi ouverts à la nouveauté, aux jeux de miroir, à de subtils décalages, à des reformulations et combinaisons astucieuses aptes à parler à un public désormais plus large et plus varié.

37 Il est temps à présent de nous plonger dans les sept contributions que nous avons réunies, celles de Nathanael Andrade, Lucinda Dirven, Ted Kaizer, Achim Lichtenberger, Giuseppina Marano, Francesca Mazzilli, Annie Sartre-Fauriat, agrémentées d'une conclusion rédigée par Maurice Sartre. La publication imminente de nouveaux volumes des *IGLS* apportera, à n'en pas douter, de nouveaux matériaux pour approfondir notre connaissance de l'onomastique divine en Syrie.

BIBLIOGRAPHIE

Albrecht *et alii* 2018 : J. Albrecht *et alii*, « Religion in the making: the Lived Ancient Religion approach », *Religion* 48 (2018), 568-593, DOI: 10.1080/0048721X.2018.1450305.

Aliquot 2009 : J. Aliquot, *La Vie religieuse au Liban sous l'Empire romain*, Beyrouth, 2009. https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.4000/books.ifpo.1411.

Andrade 2013 : N. Andrade, *Syrian Identity in the Greco-Roman World*, Cambridge 2013.

Bernini, Bonnet, Ducoeur 2023 : J. Bernini, C. Bonnet, G. Ducoeur (éd.), *Divine Names on the Spot IV : Nommer et représenter les dieux : approches comparatistes des attributs onomastiques et iconographiques en dialogue*, en préparation.

Bertolino 2004 : R. Bertolino, *Corpus des inscriptions sémitiques de Doura-Europos* (Supplemento 94 Annali), Naples 2004.

Biagetti 2020 : C. Biagetti, « *Una questione di principio*: come tradurre l'attributo divino ἀρχηγέτης/-ις? », *ὅρμος - Ricerche di Storia Antica* 12 (2020), 131-157. DOI : 10.7430/HORMOS1206.

Blömer, Lichtenberger, Raja 2015 : M. Blömer, A. Lichtenberger, R. Raja (éd.), *Religious Identities in the Levant from Alexander to Muhammed: Continuity and Change* (Contextualizing the sacred 4), Turnhout 2015.

Blömer 2017 : M. Blömer, « The cult of Jupiter Dolichenus in the East », in S. Nagel, J.F. Quack, Ch. Witschel (éd.), *Entangled Worlds: Religious Confluences between East and West in the Roman Empire. The Cults of Isis, Mithras, and Jupiter Dolichenus*, Tübingen 2017.

Blömer, Riedel, Versylus, Winter 2021 : M. Blömer, S. Riedel, M.J. Versylus, E. Winter (éd.), *Common dwelling place of all the Gods. Commagene in its Local, Regional and Global Hellenistic Context*, Stuttgart 2021.

Bonnet 2015 : C. Bonnet, *Les Enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris 2015.

Bonnet – Bricault 2016 : C. Bonnet, L. Bricault, *Quand les dieux voyagent. Cultes et mythes en mouvement dans l'espace méditerranéen antique*, Genève 2016.

Bonnet 2019 : C. Bonnet, « De l'inattendu le dieu a découvert la voie. La polyonymie comme mode de connaissance des dieux », *CRAI* 2019, 595-619.

Bonnet 2021 : C. Bonnet (dir.), *Noms de dieux. Portraits de divinités antiques*, Toulouse 2021.

Bonnet 2023 : C. Bonnet, « Philostrate d'Ascalon et ses dieux : *here, there, anywhere* », in T. Galoppin, S. Lebreton, (éd.), *Divine Names on the Spot III*, en préparation.

Bonnet *et alii* 2018 : C. Bonnet et *alii*, « 'Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées' (Julien, *Lettres* 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète », *SMSR* 2018, 567-591.

Bonnet *et alii* 2019 : C. Bonnet *et alii*, « Mapping ancient gods: naming and embodiment beyond "anthropomorphism". A survey of the field in echo to the books of M.S. Smith and R. Parker », *Mediterranean Historical Review* 34/2 (2019), 207-220.

Boulnois - Tambrun 2016 : O. Boulnois, B. Tambrun, *Les noms divins*, Paris 2016.

Briquel-Chatonnet 2019 : F. Briquel-Chatonnet, « À propos de l'inscription bilingue d'Arados », in A. Ferjaoui, T. Redissi (éd.), *La vie, la mort et la religion dans l'univers phénicien et punique*, I, Tunis 2019, 65-72.

Canivet, Leroy-Molinghen 1977 : P. Canivet, A. Leroy-Molinghen, *Théodoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie. « Histoire Philotée » I-XI Introduction, texte critique, traduction, notes*, Paris 1977.

Dietrich, Loretz 1986 : M. Dietrich, O. Loretz, « Siegesund Thronbesteigungslied Baals (KTU 1.101) », *Ugarit-Forschung* 17 (1986), 129-146.

Facella 2017 : M. Facella, « Giove Dolicheno e Turmasgade a Dülük Baba Tepesi: note epigrafiche », *Historika* 7 (2017), 169-198.

Foerster - Tsafrir 1987 : G. Foerster, Y. Tsafrir, « Nysa Scythopolis - A New Inscription and the Titles of the City on its Coins », *INJ* 9 (1986-87), 53-58.

Galoppin *et alii* 2022 : T. Galoppin *et alii* (éd.), *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean. Spaces, Mobilities, Imaginaries*, Berlin 2022.

Galoppin, Bonnet 2021 : T. Galoppin, C. Bonnet (éd.), *Divine Names on the Spot: Towards a Dynamic Approach of Divine Denominations in Greek and Semitic Contexts* (OBO 293), Leuven-Paris-Bristol 2021.

Galoppin, Lebreton 2023 : T. Galoppin, S. Lebreton, (éd.), *Divine Names on the Spot III,* en préparation.

Garbati 2012 : G. Garbati, « Fingere l'identità: Melqart "di/ sopra *ṣr*", *RSF* 40 (2012), 159-174.

Gasparini, Alvar, Bonnet 2023 : V. Gasparini, C. Bonnet, J. Alvar (éd.), *My Name is Your Name. Anthroponyms as Divine Attributes in the Greco-Roman World,* en préparation.

Gatier - Seigne 2006 : P.-L. Gatier, J. Seigne, « Le hammana de Zeus à Gérasa », *Electrum* 11 (2006), 171-189.

Hajjar 1977 : Y. Hajjar, *La Triade d'Héliopolis-Baalbek. Son culte et sa diffusion à travers les textes littéraires et les documents iconographiques et épigraphiques*, 2 vol., Leiden 1977.

Hollmann 2003 : A. Hollmann, « A Curse Tablet from the Circus at Antioch », *ZPE* 145 (2003), 67-82.

Ingarao 2021 : G. Ingarao, « Erodoto linguista? L'origine dei nomi degli dèi greci », *ὅρμος. Ricerche di Storia Antica* 12 (2020), 248-269.

Kaizer 2022 : T. Kaizer (éd.), *A Companion to Hellenistic and Roman Near East*, Hoboken NJ 2022.

Kaufman 2007 : S.A. Kaufman, « The Phoenician Inscription of the Incirli Trilingual: A Tentative Reconstruction and Translation », *MAARAV* 14/ (2007), 7-26.

Lebreton, Bonnet 2019 : S. Lebreton, C. Bonnet, « Mettre les polythéismes en formules ? À propos de la base de données Mapping Ancient Polytheisms », *Kernos* 32 (2019), 267-296.

Lichtenberger 2003 : A. Lichtenberger, *Kulte und Kultur der Dekapolis. Untersuchungen zu numismatischen, archaologischen und epigraphischen Zeugnissen*, Wiesbaden 2003.

Lightfoot 2003 : J. L. Lightfoot, *Lucian, On the Syrian Goddess*, Oxford 2003.

Lombardi 2011 : P. Lombardi, « Tirii di Puteoli e il dio santo di Sarepta. La documentazione epigrafica da una sponda all'altra del Mediterraneo », *MediterrAnt* 14 (2011), 391-432.

Millar 1993 : F. Millar, *The Roman Near East 31 BC – AD 337*, Cambridge – London 1993.

Niehr – Xella 2021 : H. Niehr – P. Xella (éd.), *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture* II.1, *Religion – Deities and Mythical Characters*, Leuven/Paris/Bristol CT 2021.

Novak 2012 : M. Novak, « The Temple of Ain Da¯ra in the Context of Imperial and Neo-Hittite Architecture and Art », in *Temple Building and Temple Cult. Architecture and Cultic Paraphernalia of Temples in the Levant (2.- 1. Mill. B.C.E.)*, Wiesbanden 2012, 41-54.

Padovani 2018 : F. Padovani, *Sulle tracce del dio. Teonimi ed etimologia in Plutarco*, Sant Augustin 2018.

Pardee 1988 : D. Pardee, *Les Textes para-mythologiques de la 24 e campagne (1961)* (Ras Shamra-Ougarit 4), Paris 1988.

Parker 2017 : R. Parker, *Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations*, Oakland 2017.

Pirenne-Delforge 2021 : V. Pirenne-Delforge, *Le polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*, Paris 2021.

Pironti, Bonnet, Loriol 2023 : G. Pironti, C. Bonnet, R. Loriol, Dossier « Les dieux en séries », *ARG* 25 (2023), sous presse.

Porzia 2020 : F. Porzia, « Noms de dieux et théologie négative au Levant dans l'Antiquité », *RHR* 237/2, 2020/2, 211-237.

Porzia, Bonnet 2022 : F. Porzia, C. Bonnet (éd.), *Divine Names on the Spot II. Exploring the Potentials of Names through Images and Narratives* (OBO), Leuven-Paris-Bristol, sous presse.

Porzia, Lebreton 2020 : F. Porzia, S. Lebreton (éd.), « "*Noms de dieux !*" Gods at the borders », *ARG*, 21-22 (2020), 221-308.

Roudometof 2021 : V. Roudometof « Qu'est-ce que la glocalisation ? », *Réseaux*, 226-227 (2021), 45-70.

Sartre 1988 : M. Sartre, « La Syrie Creuse n'existe pas », in P.L. Gatier, B. Helly, J.P. Rey-Coquais (éd.), *La Géographie historique au Proche-Orient, Actes de la Table Ronde de Valbonne, 16-18 septembre 1985*, Paris 1988, 15-40.

Sartre 2001 : M. Sartre, *D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique (IVe siècle av. J.-C. – IIIe siècle ap. J.-C.),* Paris 2001.

Smith 2003 : J.Z. Smith, « Here, There, and Anywhere », in S. Noegel, J. Walker, B. Wheeler (éd.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, University Park 2003, 21-36 (paru en français dans *Magie de la comparaison. Et autres essais d'histoire des religions*. Choix de textes, introduction et traduction de D. Barbu et N. Meylan, Genève 2014, 81-101).

Smith 2016 : M.S. Smith, *Where the Gods Are. Spatial Dimensions of Anthropomorphism in the Biblical World,* New Haven 2016.

Trippé 2021 : N. Trippé, « Artémis dans les inscriptions de Claros », in H. Aurigny, C. Durvye (dir.), *Artémis près d'Apollon. Culte et représentation d'Artémis à Délos, Delphes, Claros et Didymes* (Kernos suppl. 37), Liège 2021, 271-285.

Versluys 2017 : M.J. Versylus, *Visual Style and Constructing Identity in the Hellenistic World. Nemrud Dağ and Commagene under Antiochos I*, Cambridge 2017.

Xella, Zamora 2018 : P. Xella, J.-Á. Zamora (éd.), *Inscriptions phéniciennes inédites ou peu connues dans la collection de la Direction Générale des Antiquités du Liban* (BAAL Hors-Série XV), Beyrouth 2018.

Zernecke 2013 : A.E. Zernecke, « The Lady of the Titles: The Lady of Byblos and the Search for her "True Name" », *WO* 43 (2013) 226-242.

NOTES

1. Cet article est issu du projet MAP financé par le Conseil Européen de la Recherche (ERC) dans le cadre du programme de recherche et d'innovation de l'Union Européenne Horizon 2020 (contrat de financement n° 741182).

2. Pour plus de détails sur la méthodologie adoptée, voir Bonnet *et alii* 2018. Voir aussi Galoppin, Bonnet 2021.

3. https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/login. Sur sa conception, sa structuration et son fonctionnement, voir Lebreton, Bonnet 2019.

4. La seule limite prise en compte est qu'un théonyme seul n'est pas pris en compte (sauf rare exception), puisqu'il n'est associé à aucune qualification.

5. Galoppin *et alii* 2022.

6. Porzia, Lebreton 2020.

7. Galoppin, Bonnet 2021.

8. Porzia, Bonnet 2022.

9. Galoppin, Lebreton 2023.

10. Pironti, Bonnet, Loriol 2023 ; Bernini, Bonnet, Ducoeur 2023 ; Gasparini, Alvar, Bonnet 2023.

11. Bonnet 2021.

12. C'est exactement ce que dit Hérodote II 53.

13. Albrecht *et alii* 2018.

14. Voir, dans ce sens, la conclusion de M. Sartre, dans ce même volume.

15. En premier, les volumes d'*IGLS* qui recueillent la grande partie des données épigraphiques de la Syrie gréco-romaine et ceux du *CIIP* pour le Proche-Orient côtier ; incontournables sont aussi les synthèses de Millar 1993 et Sarte 2001 ; sur des sujets plus spécifiques : Lichtenberger 2003 ; Aliquot 2009 ; Andrade 2013 ; Bonnet 2015 ; Blömer, Lichtenberger, Raja 2015 ; Versylus 2017 ; Blömer, Riedel, Versylus, Winter 2021 ; Kaizer 2022, mais ce n'est qu'un rapide aperçu.

16. Les bilingues comptent double et elles sont plus d'une centaine, ce qui explique que la somme des deux blocs soit supérieure à 1169.

17. Voir le cas évoqué par A. Sartre-Fauriat, dans ce même volume.

18. Sur le culte de Zeus en Syrie, voir la contribution de G. Marano, dans ce même volume.

19. Osiris n'apparaît qu'une fois, en phénicien.

20. Dans 5 attestations, les deux qualifications sont même combinées.

21. On prend en compte ici l'adjectif πατρῷος, même s'il existe d'autres manières d'exprimer l'ancestralité, par exemple par le biais de toponymes ou d'anthroponymes qui expriment également l'ancrage durable d'un dieu dans un lieu ou une communauté.
22. *IGLS* 7, 4001 = DBMAP S# 1385.
23. Voir, par exemple, sur leur rôle, la contribution de F. Mazzilli, *infra*.
24. Pline 5,66 : *Iuxta Syria litus occupat, quondam terrarum maxima et plurimis distincta nominibus.*
25. Hdt. 2, 116, Pseudo-Scylax, 104, Strabon 2,5,32, Diodore 19,96,6, Pline 5,66.
26. Hdt. 3,91 ; 4,39 ; Arrien 2,25,4 ; Pline 5,66-68.
27. Diodore 18,6,3 ; 19,57,1 ; 19,79,6 ; 19,93,1 ; 20,47,5.
28. Strabon 16,2,12.
29. Strabon 16,2,12 et 2,5,38.
30. La proposition de A. Schalit est discutée par M. Sartre 1988, 137.
31. *IGLS* 1, 1 et 52 = DBMAP S# 2503 et 2565.
32. Cf. Biagetti 2020.
33. Bonnet 2015, sur la nécessité de rééquilibrer les analyses et la mise en avant de diverses stratégies d'appropriation de la part des élites locales.
34. Pol. 5, 70, 4 – 5.
35. Foerster-Tsafrir 1986-87, 55 : Νυσαέων | τῶν καὶ Σκυθοπολιτῶν | τῆς ἱερᾶς καὶ ἀσύλου | τῶν κατὰ Κοίλην Συρίαν Ἑλλη|νίδων πόλεων.
36. Lichtenberger 2004, 23-34 ; *SEG* 63, 1590 ; 46, 2047.
37. Lombardi 2011. Il est invoqué en grec comme Θεῷ Ἁγίῳ Σαραπτηνῷ.
38. Xella, Zamora 2018, B.1 = DBMAP S# 308.
39. La proposition appartient à Gatier 2022, 86-98.
40. *Ibid.*
41. Elles sont explorées dans ce dossier, notamment, par T. Kaizer, *infra*.
42. *IG* XIV 600 = DBMAP T# 1946 ; Cumont 1926, 8c = DBMAP T# 11871 ; *IGLS* 11, 42 = DBMAP T# 1779.
43. Voir, en dernier lieu, Garbati 2012.
44. *PAT* 0324 = DBMAP T# 423.
45. *IGLS* 5, 2697, 2700, 2702 = DBMAP S# 2871, 2872, 2873.
46. Gasparini, Alvar, Bonnet 2023, en préparation, en particulier notre contribution sur le dieu d'Aumos.
47. *CIS* II, 185, 5-8 = DBMAP T# 14734.
48. Il s'agit d'un anthroponyme.
49. *KAI* 24 = DBMAP T# 2118.
50. Sur ce sujet, voir Porzia 2020.
51. Voir en dernier lieu Pirenne-Delforge 2021 ; Ingarao 2021. Pour l'attitude de Plutarque, voir Padovani 2020.
52. Boulnois, Tambrun 2016.
53. Zernecke 2013.
54. Porzia 2020, 220.
55. Sur cette notion, voir Roudometof 2021.
56. Sur la notion de réseau et le recours à l'analyse de réseau pour étudier la spatialisation des dieux en Syrie, voir la contribution de F. Mazzilli, *infra*.
57. Hajjar 1977.
58. Hajjar 1977, n° 227 = DBMAPT # 6071.
59. Trippé 2021, 281-282.
60. Comme M. Blömer remarque dans un article qui collecte les nouvelles attestations du culte dolichénien, cf. Blömer 2017, 96-112.
61. *IGLS* 11, 45 = DBMAP T# 1849.

62. Au sujet de ces dénominations qui enchaînent plusieurs noms et qualifications de dieux, cf. Bonnet 2019, 606 : « Ces longues séquences ont pour objectif de marteler et d'amplifier le message, mais la surenchère a aussi tendance à le brouiller, dans la mesure où l'usage hyperbolique des qualifications les rend efficaces en termes de distinction des dieux entre eux, alors que la polyonymie constitue initialement un outil pour préciser le(s) aspect(s) d'une puissance divine dont on estime avoir besoin *hic et nunc* ». Sur Tourmasgadès, cf. Facella 2017, 169-198.
63. Cf. Galoppin – Lebreton 2023.
64. Gatier – Seigne 2006, 171-189.
65. *PAT* 2779 = DBMAP T# 4167 et Hollmann 2003 = T# 13660. Il va de soi que, dans le monde grec, le profil de Poséidon n'est pas *sic et simpliciter* celui d'un dieu de la mer.
66. *State Archives of Assyria* II, n°5.
67. Sur ces figures divines, voir les entrées respectives dans Niehr – Xella 2021.
68. Bonnet 2023.
69. *ID* 2305 = DBMAP T# 11621.
70. *ID* 1720-1721 = DBMAP T# 11623.
71. *ID* 1719 = DBMAP T# 5921.
72. *ID* 2305 = DBMAP T# 11621.
73. *KTU* 1.101. Cf. Dietrich, Loretz 1986 ; Pardee 1988, 119-152.
74. Smith 2016. Sur ce livre et celui de Parker 2017 (intitulé *Greek Gods Abroad*), voir Bonnet *et alii* 2019.
75. Smith 2003.
76. DBMAP T# 4060 = *IGLS* 21, 4, 128 : Θεοῖς | τοῖς καταγο- |μένοις ἐξ | γαίης ἀλλοδα- |πῆς ἔνθα εἰς |Πέτραν.
77. Bonnet – Bricault 2016.
78. Voir en dernier lieu Bonnet 2015, 254-256, avec toute la bibliographie antérieure. L'inscription date du dernier quart du IV[e] siècle av. n.è.
79. Bonnet 2015.
80. *I.Tyr* 3 = DBMAP T# 4073 ; *IGLS* 4, 1309 = DBMAP T# 3700 ; Du Mesnil du Buisson 1933, 199 = DBMAP T# 12891.
81. Théod., *Hist. Phil.* IV, 2 (trad. Canivet, Leroy-Molinghen 1977, 290-293).
82. Novak 2012, 41-54.
83. Tacite, *Histoires* 2,78.
84. Pitard, Smith 2009.
85. IGLS 7, 4001 = DBMAP S# 1385.
86. Bonnet 2015, p. 128-130 ; Briquel-Chatonnet 2019.
87. Bonnet 2015, p. 94-97.
88. Bertolino 2004, BA.N7.01 = DBMAP S# 1399.
89. *PAT* 0340b = DBMAP T# 2240-2241.
90. Le terme indique en quelque sorte un espace-temps infini.
91. *PAT* 0258 = DBMAP T# 731-732.
92. *IGLS* 13/1, 9104 = DBMAP S# 2251.
93. *IGLS* 16, 310 = DBMAP S# 7162.
94. *I.Estremo Oriente* 33 = DBMAP S# 6508.
95. *IGLS* 16, 368 = DBMAP S# 7169.
96. Voir dans ce même volume.
97. Lifghtfoot 2003 ; Andrade 2013.

AUTEURS

CORINNE BONNET

Université Toulouse – Jean Jaurès, PLH-ERASME, Projet ERC « Mapping Ancient Polytheisms », 5, allée Antonio Machado, F-31058 Toulouse (France). corinne.bonnet(at)univ-tlse2.fr

GIUSEPPINA MARANO

Université Toulouse – Jean Jaurès, PLH-ERASME, Projet ERC « Mapping Ancient Polytheisms », 5, allée Antonio Machado, F-31058 Toulouse (France). giuseppina.marano(at)univ-tlse2.fr

The Youthful Heracles-Melqart in Tyre. Choosing a Visual Language for a Phoenician God in the Hellenistic Period

Le jeune Héraclès-Melqart à Tyr. Choisir un langage visuel pour un dieu phénicien à l'époque hellénistique

Achim Lichtenberger

The most important deity of the city of Tyre in Phoenicia was Melqart ("king of the city").[1] The Phoenician city god was identified by Greeks and Romans as Heracles. An abundance of sources bear witness to the position and importance of this deity in the city, among them coins. In the Hellenistic and Early Roman period, the silver coins of Tyre were among the most sought-after and accepted currencies in the southern Levant and even the Temple tax in Jerusalem was paid with these coins. The tetradrachm and its fractions (didrachms) depict the characteristic head of the youthful Heracles-Melqart on the obverse (Fig. 1). This paper sets out to discuss the visual language of the image of the deity and to deepen our understanding of the specific historical situation in which such an image was created.

Fig. 1: Tetradrachm of Tyre, 90/89 BC (year 37), 14.35 gr; 30 mm. Obv.: Head of Heracles-Melqart to r.; Rev.: Eagle, standing on prow



Gorny & Mosch Auction 236, 7 March 2016, lot 293

Written sources on cults of Tyre

According to literary evidence, Heracles-Melqart was the city god of Tyre. Here he had his most important temple on the island, but there was – at least at the arrival of Alexander the Great –another temple of Heracles, too, in Palaityros on the mainland. According to Pliny (Plin. *NH* XXXVII 5, 75) and earlier Herodotus (Hdt. II 44), the temple was furnished with two stone stelae and there was also a stone throne (Plin. *NH* XXXVII 10, 161). Herodotus reports that Heracles was the *interpretatio graeca* of Melqart, the Phoenician city god of Tyre. Imperial and late antique authors mention Heracles-Melqart, and the most detailed description is found in the author Nonnus of Panopolis in the 5th century AD, who in his *Dionysiaca* describes the relationship of Dionysus and Heracles to Tyre.[2]

Inscriptions from Tyre name a whole set of deities worshipped in the city. Several inscriptions bear witness to Heracles. A Hellenistic inscription, dated 188/187 BC, mentions Heracles together with Hermes as tutelar deities of the gymnasium.[3] An inscription found near the Crusader church dates to 54/55 AD and mentions a dedication to *Theos Hagios Herakles*.[4] The specification as "holy god" fits well into a Semitic setting and refers to the Phoenician Heracles-Melqart.[5] In a Severan inscription, Heracles is mentioned together with the goddess Leukothea.[6] Here the god is addressed as *Kyrios Herakles*, and this emphasis on being "lord" again belongs to a Semitic milieu.[7] Leukothea is addressed as *Thea Leukothea*, and once again such emphasis on being a goddess is common in a Semitic setting.[8] Leukothea is a goddess who is well attested in Phoenicia. Although she bears a Greek name, she is considered by some scholars to be a hypostasis of the local Atargatis.[9]

Apollo is mentioned in an inscription from the year 28/29 AD and is named *Apollon Kyrios*, with further honorary titles.[10] The honorary title *kyrios*, which is otherwise rather unusual for Apollo, appears to refer to the fact that this Apollo is addressed like a Semitic deity.[11] In neighboring Sidon, Apollo may be an *interpretation graeca* of Eshmun.[12] The inscription in Tyre mentions a *skene*, that is, a "tent" or "shack", and Bikai, Fulco, and Marchand identify this building with a small open court

sanctuary in the necropolis of al-Bass.[13] Apollo and Artemis are also mentioned together in another inscription from Tyre.[14] Furthermore, a statue of Apollo plays a prominent role in connection with the siege of Tyre by Alexander the Great. A dream revelation announced that the god would change to Alexander's side and the Tyrians therefore reacted by driving nails into the cult image.[15] Apollo was said to have come previously to Tyre from the Greek world after the conquest of Gela in Sicily by the Carthaginians.[16]

Further inscriptions speak of dedications to the Dioscuri,[17] Sarapis,[18] the Urania,[19] the Agathe Tyche of Tyre,[20] the holy god of Sarepta[21] and the local gods of an unknown place (Thebnein).[22] In the case of Tyche and Urania, mention is even made of priests, suggesting an established cult and not merely individual piety.

The epigraphic evidence shows a diverse religious life in imperial Tyre. Heracles-Melqart is well attested as the most important urban god, but other deities, often with a local Semitic way of naming them, are also known.

The civic coinage of Tyre

The city of Tyre first minted its own city coins during the Persian period (Fig. 2) and then from 126/125 BC after it had received civic autonomy from the Seleucid kings.[23] Most widespread are types depicting the head of Heracles and the head of Tyche as well as nautical symbols and the palm tree. From 126/125 BC onwards, the silver and bronze currency circulated widely in the southern Levant. These types continued into the imperial period, too. The civic silver fell out of use in the 1st century AD, while the traditional bronze types continued until the foundation of the Roman colony under Septimius Severus. With the colonial coinage, the character of the bronze coins changed fundamentally. While the pre-colonial coinage had a very limited number of types, the colonial coins are characterized by a wide variety of reverse types. Also remarkable is the longevity of minting. While many cities of the region already ceased minting in the Severan period, Tyre continued until the reigns of Valerianus and Gallienus (253-268 AD), with the large number of coins during this period probably serving for regional small change supply, a fact that underlines the enduring importance of Tyrian currency in the southern Levant.[24]

Fig. 2: Shekel of Tyre, 4th century BC, 8.64 gr; 20 mm. Obv.: Bearded rider with bow on hippocamp to r.; Rev.: Owl with crook and flail



Classical Numismatic Group, Electronic Auction 375, 1 June 2016, lot 16

The youthful Heracles of Tyre

The characteristic image of the silver coinage of Tyre is the youthful Heracles on the obverse and the standing eagle on the reverse.[25] The bird follows the tradition of eagles in Ptolemaic coinage (Fig. 3)[26] and is also depicted on the reverses of the silver coinage in the royal mint of Tyre under the Seleucids.[27] It carries, as the Ptolemaic eagle often does, a palm branch on its back[28] and in its talons it holds, since Seleucid times, a ship's prow as a reference to Tyre's location by the sea. The eagle in a Phoenician context may well refer not only – as with the Ptolemies – to Zeus, but also to local supreme deities.[29] Eagles are repeatedly attested in the sacred iconography in the urban area and in the hinterland of Tyre.[30]

Fig. 3: Posthumous tetradrachm of Ptolemy I, Tyre mint, 305/283 BC, 13,92 gr; 26 mm. Obv.: Diademed head of Ptolemy I to r.; Rev.: Eagle standing od thunderbolt, in field l. club



Hirsch, Auction 348, 8 May 2019, lot 474

Of particular interest is the image of the youthful Heracles, which appears in coinage from 126/125 BC (Fig. 1). The head of Heracles is shown to the right as youthful and beardless. On his head Heracles wears a laurel wreath and around his very broad neck he has the lion's skin wrapped. His main head of hair is indicated with short but thick strands, while a long, wavy curl falls to the side at the temple. Heracles is beefy in appearance, with a heavy, drooping lower jaw and prominent chin. The nose is steep, the angles of the small mouth drooping, and often the lower forehead is swollen, the orbitals curved and contracted. The eyes are wide open. The overall brawny image is formally underlined by the coin flan that is always too small when compared to the die. This image of Heracles is characteristic of Tyre, and although there are variations, the basic type of the beardless, youthful, brawny Heracles with laurel wreath, side curls, and lion's skin remains constant throughout some 200 years.

The local god of Tyre, Melqart, has been equated with the Greek Heracles, at the least since Herodotus. For this reason, it can be assumed that this Heracles on the coins is indeed Heracles-Melqart. There are no confirmed Heracles-Melqart images from Tyre in the period between Herodotus and the silver coins dating from 126/125 BC. It has been suggested that the bearded hippocampus rider on the silver coins from the Persian period relates to Melqart (Fig. 2),[31] but there is no identification with the iconography of the Greek Heracles and it remains unclear whether Melqart is depicted here at all. A bearded head (Fig. 4) exists from the Hellenistic sanctuary of Umm el-Amed close to Tyre, upon which the Tyrian Heracles-Melqart may be represented. However, this attribution remains uncertain, since clear attributes are missing and the iconographic indication would be the beardedness alone, which, in the case of Heracles, may also lead us down the fruitless avenue of a circular argument.[32]

Fig. 4: Limestone head of bearded male, height 12 cm (Dunand, Duru 1962, pl. XXXIII.2). From Umm el-Amed (Lebanon)



The Greek Heracles is a popular god who is often depicted in mythological scenes and enjoys cultic veneration. It is striking that such cultic veneration in Greece is mostly limited to certain segments of private and public life, for example as god of the gymnasium,[33] and Heracles is rather rarely worshipped as a main city god. In Tyre, the position as city god can be explained by his position as *interpretatio graeca* of Melqart, the "king of the city".[34]

In Greek iconography there are two basic types of Heracles: on the one hand the youthful beardless god, on the other hand the mature bearded Heracles.[35] Both types of Heracles occur side by side in vase painting in the classical period. The youthful, beardless type is encountered especially in the mythological representations that stand at the beginning of the labors of Heracles, for example, in the battle with the Nemean lion.[36] The beardlessness is thus a means of characterizing Heracles as youthful. In round sculpture, the youthful Heracles gains in popularity from the 4th century BC onwards through the works of the sculptors Skopas (Fig. 5) and Lysippos.[37] Here, too, it can be observed that representations of the first labors of Heracles rather show the beardless hero, while representations of the late labors, such as the resting Heracles with the apples of the Hesperides, feature the matured bearded man (Fig. 6).[38]

Fig. 5: Heracles Lansdowne, copy of a work by Skopas, marble cast in the Archaeological Museum of Münster University.



Fig. 6: Heracles Farnese, copy of a work by Lysippos, National Archaeological Museum Naples



The youthful Heracles was particularly widespread in coinage during the time of Alexander the Great, who placed the head of the young Heracles with a lion's skin pulled over his head on the obverse of tetradrachms issued throughout his empire (Fig. 7).[39] This youthful image of Heracles lies within the tradition of royal Macedonian coinage and was well established there before Alexander.[40] The type of Alexander's imperial coinage was also minted at the Tyre mint after Alexander's conquest of Tyre.[41] However, it must be stressed that the Alexander coins – although widespread in Northern Syria until the mid-2nd century BC – were not any more in currency in Phoenicia since the beginning of Ptolemaic rule.[42]

Fig. 7: Posthumous tetradrachm of Alexander the Great, Tyre mint, 322/321 BC, 17.16 gr; 26.5 mm. Obv.: Head of Heracles with lion skin to r.; Rev.: Zeus with eagle seated to l



Classical Numismatic Group, Electronic Auction 428, 5 September 2018, lot 91

Consistent with the later civic coinage of Tyre, the Heracles of Alexander also appears beefy for all its youthfulness – which in turn is underscored by the too-small flan for the die. The Heracles of Alexander also has a heavy lower jaw, with drooping corners at the mouth, a steep nose and a contracted eyebrow-forehead zone. Moreover, the short strands of hair are comparable, as are the wide-open eyes. The most important differences between the Heracles of the Alexander coinages and the Heracles of Tyre after 126/125 BC are the missing side curl on the temple and the overlaid lion scalp, which is replaced by a laurel wreath in the Tyrian coinages.

Thus, even if the correspondence is not complete, a formal and stylistic dependence of the later coinages of Tyre on those of Alexander can be assumed. However, it is unclear whether this dependence can be traced back to a model in Tyre already from the Alexander period, or whether an older model was only used from 126/125 BC onwards when the silver coinage of the autonomous city was designed.

In favor of an interpretation close to the Alexander period is the fact that the majority of Alexander coinage dates from the late 4th century BC and that the later imitations of Alexander coinage, which run into the 2nd century BC, have just strongly smoothed and idealized the stylistic characteristics of the drooping lower jaw, steep nose, and contracted eyebrow-forehead zone.[43] Accordingly, it can be assumed that the Tyrian Heracles type is influenced by a model that dates close to the time of Alexander's coinage. Whether this influence goes back to Alexander, for example in the sense that he consecrated a prominent image in Tyre after the conquest[44], or whether the city borrowed from the famous – numismatically transmitted – Alexander model remains unknown. The latter cannot be proven, since we cannot assume that the Alexander coins were still in currency in Tyre in the 2nd century BC. Therefore, it is obvious that it was not a direct taking over of the Alexander coin type. In this context, it needs to be emphasized that the choice of the laurel wreath for the Tyrian Heracles, as well as the prominent hairstyle design with drooping side curl, are both elements that cannot be related to Alexander's Heracles and need to be regarded as local innovations.[45]

The youthfulness of the Tyrian type of Heracles not only relates to Alexander's type of Heracles, it also fits the character of the god. Heracles-Melqart is a youthful god who first dies and is then resurrected in the ritual of *egersis*.[46] The youthfulness of Heracles

of Tyre is therefore also theologically justified. One may even assume that this aspect is the actual reason why the image of the youthful Heracles gained such popularity and durability in Tyre, given that a reference to the Heracles of Alexander might have lost its meaningfulness following Alexander's death and the end of the coinage of tetradrachms with Heracles.

It remains unclear how the image bridged the temporal gap of almost 200 years between the coinages of Alexander and those of Tyre. On the so-called quasi-municipal coinage from the time of Antiochos IV and later,[47] Heracles is not depicted in Tyre, so that it remains uncertain what Heracles looked like in this period. However, the club as an emblem of the mint of Tyre already appears in issues following Alexander's death and in coinage in Ptolemaic times, underlining the identification of Tyrian Melqart with the Greek Heracles in the early Hellenistic period (fig. 3)[48]. Hence, it remains likely that due to the strong stylistic similarities of the Heracles of Alexander and the Tyrian coin type, the image of Heracles-Melqart was in fact created prior to 126/125 BC, although current events may have facilitated this choice of image for the tetradrachms: Tyre was granted autonomy by Alexander II Zabinas, who practiced a pronounced Alexander *imitatio*.[49] It was at Tyre were he defeated his antagonist Demetrius II and associated himself with Alexander the Great.[50] Therefore, it may not be a coincidence that Tyre now resorted to a type of Heracles that was related to Alexander the Great, as a means to honor the beneficent Seleucid king, too.

Conclusions

The famous Hellenistic coin type of Heracles in Tyre was obviously inspired by the Heracles type found on the coins of Alexander the Great. The youthful image and stylistic features of the type need to be related to these earlier silver coins of Alexander the Great. It is not clear whether the Tyrian coins directly go back to a prototype of Alexander the Great who had conquered Tyre and had a special relationship to the god, or – what seems more likely – whether this connection was reinvented/revived for Alexander II Zabinas who gave Tyre autonomy. In any case, the specific iconography intersects with the characteristics of the Tyrian Melqart who was a young, dying god. This underlines the notion that different visual traditions merged in this image, serving several purposes for viewers and their definitions of the god.

BIBLIOGRAPHY

Abou Diwan, Sawaya 2011: G. Abou Diwan, Z. Sawaya, Les tessères monétiformes de « Melqart à Tyr », *Syria* 88 (2011), 265-283.

Aliquot 2006: J. Aliquot, Cultes locaux et traditions hellénisantes du Proche-Orient : à propos de Leucothéa et de Mélicerte, *Topoi* 14 (2006), 245-264.

Aliquot 2009: J. Aliquot, *La vie religieuse au Liban sous l'empire romain*, Beirut 2009.

Bannert 2016: H. Bannert, “Alexander in Nysa und Dionysos in Tyros. Dionysische Freude und kultische Besinnlichkeit”, in H. Wulfram (ed.), *Der römische Alexanderhistoriker Curtius Rufus. Erzähltechnik, Rhetorik, Figurenpsychologie und Rezeption*, Wien 2016, 277-300.

Belayche 2020: N. Belayche, “*Kyrios* and *despotes*: addresses to deities and religious experiences”, in V. Gasparini *et al.* (eds.), *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, Berlin, Boston 2020, 87-115.

Bikai, Fulco, Marchand 1996: P. M. Bikai, W. J. Fulco, J. Marchand, *Tyre: The Shrine of Apollo,* Amman 1996.

Boardman 1988: J. Boardman *et al*., Herakles, *LIMC* IV (1988), 728-838.

Boardman 1990: J. Boardman *et al*., Herakles, *LIMC* V (1990), 1-192.

Bonnet 1988: C. Bonnet, *Melqart. Cultes et mythes de l’Héraclès tyrien en Méditerranée*, Studia Phoenicia 8, Namur-Leuven 1988.

Bonnet 2015: C. Bonnet, *Les enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique,* Paris 2015.

Chéhab 1962: M. Chéhab, “Tyr à l’époque romaine. Aspects de la cité à la lumière des textes et des fouilles”, *MUSJ* 38 (1962), 13-39.

Chuvin 1991: P. Chuvin, *Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l’œuvre de Nonnos de Panopolis*, Clermont-Ferrand 1991.

Cumont 1927: F. Cumont, “Deux autels de Phénicie”, *Syria* 8 (1927), 163-168.

Du Mesnil du Buisson 1963: C. du Mesnil du Buisson, “Origine et évolution du panthéon de Tyr”, *Revue de l’histoire des religions* 164 (1963), 133-163.

Dunand, Duru 1962: M. Dunand, R. Duru, *Oumm el-‘Amed. Une ville de l‘époque hellénistique aux échelles de Tyr*, Paris 1962.

Duyrat 2016: F. Duyrat, *Wealth and Warfare. The Archaeology of Money in Ancient Syria*, Numismatic Studies 34, New York 2016.

Ehling 1996: K. Ehling, “Zu einer Bronzemünze des Alexander II. Zabinas”, *Schweizer Münzblätter* 46 (1996), 85-89.

Ehling 1998: K. Ehling, “Seleukidische Geschichte zwischen 130 und 121 v.Chr.”, *Historia* 47 (1998), 141-151.

Fischer, Ovadiah, Roll 1984: M. Fischer, A. Ovadiah, I. Roll, “The Roman Temple at Kedesh, Upper Galilee: A Preliminary Study”, *Tel Aviv* 11 (1984), 146-172.

Gaebler 1935: H. Gaebler, *Die Antiken Münzen von Makedonia und Paionia. Zweite Abteilung,* Berlin 1935.

Gatier 2016: P.-L. Gatier, “Les sanctuaires de Tyr dans l’Antiquité : questions de topographie et d’histoire religieuse”, *Berytus* 55 (2016), 169-187.

Hajjar 1990: Y. Hajjar, “Divinités oraculaires et rites divinatoires en Syrie et en Phénicie à l’époque gréco-romaine”, *ANRW* II.18.4 (1990), 2236-2320.

Hanson 1980: R. S. Hanson, *Tyrian Influence in the Upper Galilee*, Cambridge 1980.

Iossif 2011: P. P. Iossif, “Seleucid ‘eagles’ of Tyre and Sidon: Preliminary results of a die-study”, in N. Holmes (ed.), *Proceedings of the XIVth International Numismatic Congress, Glasgow, 2009*, Glasgow 2011, 213-229.

Iossif 2014: P. P. Iossif, "The Last Seleucids in Phoenicia: Juggling Civic and Royal Identity", *AJN* 26 (2014), 61-87.

Kansteiner 2000: S. Kansteiner, *Herakles. Die Darstellungen in der Großplastik der Antike,* Köln, Weimar, Wien 2000.

Krull 1985: D. Krull, *Der Herakles vom Typ Farnese. Kopienkritische Untersuchung einer Schöpfung des Lysipp*, Frankfurt 1985.

Lichtenberger 2003: A. Lichtenberger, *Kulte und Kultur der Dekapolis. Untersuchungen zu numismatischen, archäologischen und epigraphischen Zeugnissen*, Wiesbaden 2003.

Lichtenberger 2013: A. Lichtenberger, "Der Zeus Nemeios des Lysipp und Alexander der Große", in G. Kalaitzoglou, G. Lüdorf (eds.), *Petasos. Festschrift für Hans Lohmann*, Mittelmeerstudien 2, Paderborn 2013, 179-192.

Lichtenberger 2021: A. Lichtenberger, "Viele Mütter. Zu den quasi-municipalen seleukidischen Lokalbronzen im hellenistischen Phönikien", in J. Hoffmann-Salz (ed.), *The Middle East as Middle Ground ? Cultural Interaction in the ancient Middle East revisited*, Wien 2021, 65-86.

Lombardi 2011: P. Lombardi, "I Tirii di *Puteoli* e il dio di Sarepta. La documentazione epigrafica da una sponda all'altra del Mediterraneo", *Mediterraneo antico* 14 (2011), 391-432.

Nicgorski 2005: A. M. Nicgorski, "The magic knot of Herakles, the propaganda of Alexander the Great and Tomb II at Vergina", in L. Rawlings, H. Bowden (eds.), *Herakles and Hercules. Exploring a Graeco-Roman Divinity*, Swansea 2005, 97-128.

Özen-Kleine 2008: B. Özen-Kleine, "Dionysos, Hermes, Herakles – Die Verjüngung", in D. Grassinger, T. de Oliveira Pinto, A. Scholl (eds.), *Die Rückkehr der Götter. Berlins verborgener Olymp*, Regensburg 2008, 138-161.

Pirenne-Delforge, Bonnet 2013: V. Pirenne-Delforge, C. Bonnet, "Les dieux et la cité : Représentations et divinités tutélaires entre Grèce et Phénicie", in N. Zenzen, T. Hölscher, K. Trampedach (eds.), *Aneignung und Abgrenzung. Wechselnde Perspektiven auf die Antithese von 'Ost' und 'West' in der griechischen Antike*, Heidelberg 2013, 201-228.

Price 1991: M. J. Price, *The Coinage in the Name of Alexander the Great and Philip Arrhidaeus. A British Museum Catalogue*, Zürich, London 1991.

Rawlings 2005: L. Rawlings, "Hannibal and Hercules", in L. Rawlings, H. Bowden (eds.), *Herakles and Hercules. Exploring a Graeco-Roman Divinity*, Swansea 2005, 153-184.

Rey-Coquais 1977: J.-P. Rey-Coquais, *Inscriptions grecques et latines découvertes dans les fouilles de Tyr (1963–1974), I, Inscriptions de la nécropole*, *BMB* 29 (1977).

Rey-Coquais 2006: J.-P. Rey-Coquais, *Inscriptions grecques et latines de Tyr*, Baal Hors-Série 3, Beyrouth 2006.

Rey-Coquais 2012: J.-P- Rey-Coquais, "Tyr, Temps et Espace. Point de vue d'épigraphiste", in *L'Histoire de Tyr au témoignage de l'archéologie. Actes du Séminaire International. Tyr 2011*, BAAL Hors-Série VIII (2012), 29-42.

Rouvier 1903: J. Rouvier, "Numismatique des villes de la Phénicie. Tyr", *JIAN* 6 (1903), 269-332.

Rouvier 1904: J. Rouvier, "Numismatique des villes de la Phénicie. Tyr (suite)", *JIAN* 7 (1904), 65-108.

Sawaya 2012: Z. Sawaya, “Tyr à l’époque hellénistique de la conquête macédonienne à l’autonomie (332-126/5 av. J.-C.) : histoire et monnaie”, in *L’Histoire de Tyr au témoignage de l’archéologie. Actes du Séminaire International. Tyr 2011*, BAAL Hors-Série VIII (2012), 269-284.

Stucky 1984: R. A. Stucky, *Tribune d’Echmoun. Ein griechischer Reliefzyklus des 4. Jahrhunderts in Sidon*, AntK 13. Beiheft, Basel 1984.

Syon 2015: D. Syon, *Small Change in Hellenistic-Roman Galilee. The Evidence from Numismatic Site Finds as a Tool for Historical Reconstruction*, Jerusalem 2015.

Will 1992: E. Will, “Alexandre à Tyr”, in Association Internationale pour la Sauvegarde de Tyr (ed.), *La conscience européenne et le Liban : 2 juin 1987. Tyr et la formation des civilisations méditerranéennes : 6 novembre 1990*, Paris 1992, 143-148.

Xella 2006: P. Xella, “Il ‘Dio Santo’ di Sarepta”, in G. del Olmo Lete *et al.* (eds.), *Šapal tibnim mû illakū. Studies Presented to Joaquín Sanmartín on the Occasion of His 65th Birthday*, Aula Orientalis Supplementa 22, Barcelona 2006, 481-489.

Yon, Aliquot 2016: J.-B. Yon, J. Aliquot, *Inscriptions grecques et latines du Musée national de Beyrouth*, BAAL Hors-Série XII, Beyrouth 2016.

NOTES

1. Du Mesnil du Buisson 1963; Bonnet 1988.
2. Chuvin 1991, 224-254; Bannert 2016, 279-282.
3. Rey-Coquais 2006, 17-18 no. 1. Also, another Hellenistic inscription, which is very fragmented mentions Heracles and probably stems from the context of a gymnasium (Rey-Coquais 2006, 18 no. 2). Cf. also the late-Hellenistic bilingual inscription from the gymnasium of Arados mentioning Hermes and Heracles and identifying Heracles with Melqart (Bonnet 2015, 128-131).
4. Chéhab 1962, 16-17; Yon, Aliquot 2016, 151-152 no. 306.
5. Du Mesnil du Buisson 1963, 161. On “holy” as epiclesis of Semitic deities cf. Xella 2006, 484-485.
6. Chéhab 1962, 18-19 ; du Mesnil du Buisson 1963, 161 ; Rey-Coquais 2012, 32 ; Yon, Aliquot 2016, 154-155 no. 310.
7. Lichtenberger 2003, 57 and the nuanced discussion by Belayche 2020, 93-103.
8. Rey-Coquais 2012, 32.
9. Cf., for example, Chéhab 1962, 18-19 and the critical assessment by Aliquot 2006.
10. Rey-Coquais 1977, 1-3 no. 1; Bikai, Fulco, Marchand 1996, 2-4; Gatier 2016, 170.
11. Cf. Rey-Coquais 1977, 3; Aliquot 2009, 132.
12. Stucky 1984, 46; Bonnet 2015, 203, 217-218, 228-245.
13. Bikai, Fulco, Marchand 1996.
14. Rey-Coquais 2006, 19 no. 4.
15. Plut. *Alex.* XXIV 4-9; Curtius Rufus IV 3, 21–22. Cf. also Plut. *Quaest. Rom.* 61; on the siege: Arr. *An.* II 16-24. Cf. Will 1992, 145-146. On the dream revelation cf. Hajjar 1990, 2284-2285 and Bonnet 2015, 336-339, 361-363, 475-520.
16. Diod. XIII 108.
17. Rey-Coquais 2006, 18-19 no. 3.
18. Rey-Coquais 2006, 19-20 no. 5.
19. Rey-Coquais 2006, 23-24 no. 9.
20. Du Mesnil du Buisson 1963, 162; Rey-Coquais 2006, 21-23 no. 8.
21. Rey-Coquais 2006, 20-21 no. 7; Yon, Aliquot 2016, 162-163 no. 326.
22. Rey-Coquais 2006, 20 no. 6.

23. On the coinage of Tyros cf. Rouvier 1903; Rouvier 1904; BMC Phoenicia.
24. Cf. Syon 2015.
25. Rouvier 1903, 296-313 no. 1946-2121.
26. BMC Phoenicia CXXXVII; Hanson 1980, 24; Iossif 2011, esp. 213.
27. One reason for this adoption of a Ptolemaic image may be the dominance of Ptolemaic tetradrachms in the region even under Seleucid rule, as indicated by hoard finds and the later adoption of the lower weight standard for Phoenician silver coinage. Cf. Syon 2015, 55-57. On the Seleucid weight standard, see Iossif 2014, 67-68.
28. Iossif 2011, 213 interprets the palm branch, which also appears on the coins of Sidon, as a symbol of Phoenicia.
29. Cf. Lichtenberger 2003, 47 n. 214.
30. Cf. an altar in Tyros (Cumont 1927, 163-167) and reliefs in Kedesh (Fischer, Ovadiah, Roll 1984, 167-168).
31. BMC Phoenicia 229; Bonnet 1988, 85 n. 264; Bonnet 2015, 401.
32. Dunand, Duru 1962, 159 pl. XXXIII.2. The statue Dunand, Duru 1962, 159 pl. XXXV.4, which can be identified for sure as Heracles, is missing the head.
33. Cf. above, n. 3.
34. Pirenne-Delforge, Bonnet 2003.
35. Boardman *et al.* 1988; Boardman *et al.* 1990. On the youthful Heracles cf. Özen-Kleine 2008, 152-160.
36. Özen-Kleine 2008, 154.
37. Kansteiner 2000.
38. Most famously the Heracles Farnese of Lysippos, cf. Krull 1985.
39. Price 1991, esp. 31. The idea of recognizing a portrait of Alexander in the image of Heracles cannot be confirmed. Cf. Price 1991, 33. On Alexander and Heracles, see also Nicgorski 2005, 105-106; Rawlings 2005, 164-166. On the comparison with the coinage of Tyre, see Lombardi 2011, 408 n. 59.
40. The type of both the bearded and beardless Heracles is also attested in earlier Macedonian kings. Cf. Gaebler 1935, 155 no. 12 (bearded) (Perdikkas II); 156 no. 8 (bearded). 9-10 (beardless) (Archelaos I); 159 no. 1 (bearded). 2–3 (beardless) (Amyntas III); 161-162 no. 1–5 (beardless) (Perdikkas III); 163-164 no. 9–16 (beardless); 166 no. 26; 168 no. 37-41 (Philipp II).
41. Duyrat 2016, 331.
42. Duyrat 2016, 349-366.
43. A systematic study of this development is still pending, but it can be traced along the minting periods according to Price 1991. See also Duyrat 2016, 371 figs. 7.1-7.3.
44. On Macedonian interventions in Greek sanctuaries and dedication of cultic images cf. Lichtenberger 2013.
45. A laurel wreath is depicted on the Melqart-tesserae from Tyros on a dated piece of the year 75/74 BC (Abou Diwan, Sawaya 2011, 267 no. 9). However, other wreaths are also found on the tesserae, so that no exclusive affiliation may be assumed here.
46. Bonnet 1988, 33-40 and *passim*.
47. Lichtenberger 2021.
48. Cf. on the coinage in Tyros before 126/125 BC, Sawaya 2012.
49. Ehling 1998, 144-145.
50. Ehling 1996, 88-89.

ABSTRACTS

The Hellenistic silver coins of Tyre were widely used and accepted in the Southern Levant. They depicted the head of the youthful and beefy Heracles-Melqart on the obverse. In this paper, the image of Heracles is discussed and contextualized within the religious life of Tyre. It is argued that the image was influenced by Heracles' depictions related to Alexander the Great and that it also recurred on ideas of Melqart being a young god. The coin image thus combined different aspects in its visual language and evoked different ideas for the viewers, contributing to the popularity of the image.

Les émissions d'argent d'époque hellénistique de Tyr, qui représentent la tête d'un Héraclès-Melqart jeune et musclé sur l'avers, sont largement utilisées au Levant ancien. Dans le présent article, cette image d'Héraclès est discutée et contextualisée au sein de la vie religieuse de Tyr. On défend l'idée que l'image a été influencée par les représentations d'Héraclès liées à Alexandre le Grand et qu'elle met en évidence l'idée que Melqart était un dieu jeune. Le langage visuel de l'image figurée sur les monnaies combine plusieurs aspects et suscite différentes idées chez le spectateur, contribuant à sa popularité.

INDEX

Mots-clés: Tyr, Héraclès-Melqart, monnaies, Alexandre le Grand, iconographie
Keywords: Tyre, Heracles-Melqart, coins, Alexander the Great, iconography

AUTHOR

ACHIM LICHTENBERGER

Westfälische Wilhelms-Universität Münster. Institut für Klassische Archäologie und Christliche Archäologie. Domplatz 20 – 22. D- 48143 Münster (Germany). lichtenb(at)uni-muenster.de

Representing and Naming the Gods. Iconography and Nomenclature of the Goddess Allat in Palmyra and Hatra

Représenter et nommer les dieux. Iconographie et nomenclature de la déesse Allat à Palmyre et Hatra

Lucinda Dirven

---

1 Throughout history, cult statues in the Near East had an extraordinary position that was markedly different from the status of cult statues in Greece and Rome. [1]In Mesopotamia, cult images were considered living entities that could breathe, eat, and sleep, whereas in Greece and Rome they functioned as a potential point of contact between the god and his worshippers.[2] In the ancient Near East, priests were in charge of the sacred nature of these statues, and together with the king they safeguarded the sacred lore concerning the outward appearance of the gods.[3] The iconography of such statues was often considered god-given and was thus slow to change.[4] In Greece and Rome, on the other hand, the rules concerning the iconography of the gods were considerably more flexible. Here different iconographic types of a god or goddess could co-exist, as was the case with statues of the goddess Athena on the acropolis in Athens, for example. With the advent of the Greeks and Romans in the Near East, the religious situation changed dramatically.[5] It can be shown, for example, that cult statues became more visible, because most temples were now freely accessible to the public.[6] At the same time, the iconography of traditional deities became more diverse, as gods were now worshipped in Graeco-Roman form alongside their conventional representations. It was not just the form that changed: the new looks were frequently accompanied by new names, narratives, and rituals.

2 This article explores the significance of co-existing iconographic representations for the character of a given deity in the Graeco-Roman Near East and asks how these forms relate to the different names that were given to such gods. In answering these

questions, I focus on the cultic remains of the goddess Allat in the cities Palmyra and Hatra during the first centuries of the Common Era. The remains that testify to the cult of Allat in these two cities provide us with an excellent case study. Not only is Allat worshipped here under different names, in various iconographic manifestations, but the material is accurately dated and can be contextualised both spatially and chronologically.

3 The material from Palmyra and Hatra is by no means exceptional for the region in this period. As is clear from Jean Starcky's excellent entry on Allat in the *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Allat was worshipped in Syria, Northern Arabia, and Mesopotamia in the shape of a betyl, in the guise of the Greek goddess Athena, and in the figure of an unarmed goddess in civilian dress who is frequently accompanied by lions and camels.[7] Several examples represent the figure of Athena together with one or two lions, thereby combining two types. Moreover, according to some, the list of representations of Allat should also include the iconography of the Greek goddess Nemesis.[8] Like most lexicographic iconographic entries, Starcky's article groups the available representations of Allat according to the possibilities listed above. To this iconographic multiformity we may add a plethora of divine names. Frequently called Athena in Greek, but occasionally identified as Artemis or Nemesis, the goddess Allat is further described and identified by various epithets in both Greek and Aramaic inscriptions.[9] It goes without saying that the identification of all these forms and names as Allat is far from straightforward. There are several cases in which the figure of Greek Athena is explicitly identified in Aramaic as Allat, but more frequently the identification is based on circumstantial evidence and is not certain.[10] The identification of certain iconographic types is not fixed but a matter of interpretation.

4 Allat is, of course, not the only indigenous god worshipped in the region simultaneously in various forms. Many deities that are occasionally identified with Greek gods in name are sometimes also represented as such. The Babylonian Nergal and Nabu, for example, are sometimes personified by Greek Heracles and Apollo, and Nanaia and Arsu are occasionally depicted as Artemis and Ares.[11] Traditionally, this phenomenon has been ascribed to the ethnic background of the worshippers; however, this hypothesis considerably oversimplifies the historical situation and is problematised in modern research.[12]

5 In earlier research, Allat's variety of forms have frequently been explained with reference to her multifaceted character. It is argued, for instance, that the iconography of the goddess Athena bears out Allat's belligerent and vengeful characteristics, as also expressed by many Safaitic graffiti that call upon Allat for revenge.[13] The two lions are commonly thought to derive from the iconography of the famous Atargatis of Hierapolis and to demonstrate the fertility aspects of Allat's personality.[14] In this context, reference is made to Herodotus, who equated Arab Allat with Aphrodite.[15] Allat's assimilation to Nemesis is supposedly related to her role in determining human destiny.[16] Along these lines, identification is presented as a fairly straightforward process. It remains to be seen if this was indeed the case.

6 In a recent article, Elisa Friedland argues that different representations of the goddess Allat co-existed both geographically and chronologically.[17] In this way, she argues, they not only bear witness to the ingenuity and personal taste of the patrons, but also reflect the experimental nature and fluidity of religious syncretism in the region. Friedman's hypothesis leans heavily on finds from the sanctuary of Allat in Palmyra, which

provides her with one of the few instances in which several representations of the goddess can be studied in context.[18] To test Friedman's hypothesis, the present article also examines the material from Palmyra. Since context is indeed crucial in establishing the interpretation of certain images, the material from Palmyra will be complemented with material from Hatra, another site where well-dated material pertaining to the goddess can be interpreted in the context of temples dedicated to her worship. Particularly interesting is that the goddess is worshipped in Hatra in several sanctuaries simultaneously.

Allat and Atargatis

7 Before we turn to the cult of Allat in Palmyra and Hatra, however, I would like to linger on the assumption that specific iconographic types or motives are bound up with particular characteristics of gods. In the past, this topic has been profoundly influenced by Lucian of Samosata's account on the statue of a Syrian goddess in Hierapolis.[19] Although Lucian never identifies the goddess by her local name, calling her Hera, on the basis of local coinage she can be identified with certainty as Ataragatis.[20] The iconography of Atargatis is commonly thought to have influenced the iconography of local goddesses, Allat included.[21] Though well known, Lucian's description of the Hierapolitan cult statues in pars. 31-32 deserves to be quoted in full (fig. 1):

> In it (the naos) are enthroned the cult statues, Hera and the god Zeus, whom they call by a different name. Both are golden, both are seated. Though Hera is borne on lions, the other sits on bulls. Certainly, the image of Zeus looks entirely like Zeus in features and clothes and seated posture; you could not identify it otherwise even if you wished. But when you examine Hera, her image appears to be of many forms. While the overall effect is certainly that of Hera, she also has something of Athena and Aphrodite and Selene and Rhea and Artemis and Nemesis and the Fates. In one hand she has a sceptre, in the other a spindle, and on her head she wears rays, a tower, and the kestos with which they adorn Ourania alone. Outside she is coated with more gold and extremely precious stones .... [22]

Fig. 1: AR Tetradrachm struck in Hierapolis during the reign of Caracalla, AD 215-217, figuring the divine statues as described by Lucian on its reverse. https://www.numisbids.com/n.php?p=lot&sid=2937&lot=540



8 Lucian's account illustrates the well-known practice of *interpretatio Graeca*, whereby a divine name of another religious system is taken as a translation of a divinity in the

author's own. Since the author wants to illustrate the uniquely local, indigenous character of Atargatis from Hierapolis, she is presented to the reader as a deity in which a great number of Greek goddesses may be recognised.[23] Since Lucian is actually describing the cult statue, it has frequently been thought that specific iconographic motifs refer to the qualities of various Greek goddesses that are combined in Atargatis.[24] It is indeed beyond question that the *kestos* is typical of (Aphrodite) Ourania, and that the lions and mural crown are characteristic of the Lydian Rhea, i.e., Kybele.[25] It is far more problematic, however, to recognise iconographic features of Athena and Selene in the cult statue described by Lucian.[26] What is more, it is an oversimplification to view a divine image as a logically composed construction kit.[27] Not only are the reasons to borrow iconographic features from other deities many and various, but such features may have another meaning in a different context.

9 As is well known, during the first centuries of the Common Era the city of Hierapolis in northern Syria grew into a major cult centre for the whole of Syria.[28] In the context of Syrian religious representations, it is commonly held that the statue of Atargatis of Hierapolis exercised a profound influence on the iconography of numerous local goddesses that were modelled upon the statue of their famous sister.[29] Although it is clear that the iconography of Atargatis was popular throughout Syria, the theory of the statue's influence is not without problems when it comes to local Syrian goddesses in general, and Allat in particular. First, there is the question of chronology. The statue of Hera/Atargatis described by Lucian is only attested from the second century CE onwards. Hellenistic coins from Hierapolis dated before the Common Era do not concur with this image and represent a variety of different iconographic types of the goddess.[30] Information on the Hellenistic cult statue of Atargatis at Delos is extremely meagre and cannot be used to reconstruct the iconography of Atargatis in Hierapolis before the Common Era.[31] For all we know, the cult statue of Hierapolis may have been a fairly recent creation. In fact, many of the statues of local goddesses from the remainder of Syria are at least as old or older than their presumed Hierapolitan prototype. Thus we cannot exclude that possibility that both derive from a common prototype. The iconography of Atargatis from Hierapolis is very similar to that of Kybele or Mater Magna. This iconography dates back to the fifth century BCE and may have been the main source of inspiration for the statue of Atargatis described by Lucian. This possibly also holds true for the other goddesses in the region: they too may have developed independently of Hierapolis.[32]

10 Second, we should be critical about the influence of the Hierapolitan prototype on the iconography of Allat. In the case of Allat, it is clear that the possible influence is limited to the lions that are regularly associated with the goddess. Other attributes typical of Atargatis of Hierapolis – her consort Hadad, the mural crown, the spindle, *kestos*, and rays around her head – are absent. To infer from the lions alone that both goddesses are mother goddesses with important fertility aspects is pushing the evidence too far. At most, one can debate the meaning of the lion in the context of both cults.

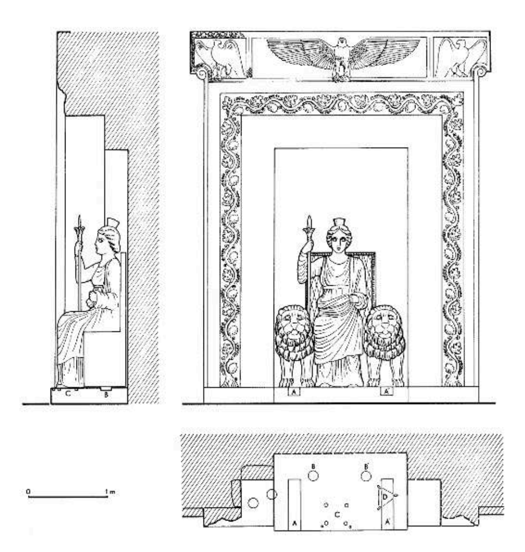
11 It is by no means certain that Allat's lions derive from the Hierapolitan goddess. Not only is her association with lions at least as old as that of Atargatis, but lions had long been customarily associated with several young, bellicose goddesses worshipped in Syro-Palestine and Mesopotamia. This holds true for both the Phoenician and Syrian Anat and Astarte, especially when worshipped as Qedeshet, and for Babylonian Ishtar and Nanaia.[33] From which of these deities Allat borrowed her lions – if they were

borrowed at all – cannot possibly be established at present. Allat's association with lions dates back to at least the first century CE and is attested in a region that stretches from the Hauran to Mesopotamia.[34] Throughout, lions are associated with the Athena figure as well as with the figure of the civilian goddess. The animals are present in a variety of ways: sometimes they flank the goddess's throne, but in other representations Allat is shown sitting on the back of a lion, standing on a lion, or riding a chariot drawn by lions. On occasions the association with the goddess is so strong that the lion seems to embody or represent her, as is the case in the vision of the temple guardian Eusebius (in the late fourth century), who sees a flaming *betyl* accompanied by a gigantic lion coming down from a mountain near Emesa where Allat has a sanctuary.[35] Clearly, the lion often symbolises a fundamental aspect of Allat's personality in the Roman period. For a proper interpretation of this motif, the local significance of this animal is more telling than the comparison between two goddesses that are geographically or chronologically far apart.[36]

Allat in Palmyra

12 The temple of Allat in Palmyra, excavated by a Polish-Dutch mission in the 1970s and 1980s and recently published by Michael Gawlikowski, provides us with a unique opportunity to study a local manifestation of Allat. The finds enable us to follow the development of this sanctuary with its goddess and worshippers for more than four centuries.[37] It follows from the dedicatory inscription on an altar dated to 115 CE, that the first shrine was built around the middle of the first century BCE, by a certain Mattanai, as a repository of the *mṣb'* of the 'Lady of the temple'.[38] The altar erected for the *mṣb'* by one of the descendants of the founder proves that the original cult image was still in place almost two hundred years later. The excavators were able to show that this was still the case when the temple and its original cult image were destroyed by Aurelian's soldiers in reaction to Zenobia's revolt in CE 272. Even when the original temple was changed into a Vitruvian temple in the middle of the second century CE, the original altar with the *ḥamana* (the designation for the small, primitive shrine) and its cult statue were preserved (fig. 2). After the destruction and rebuilding of the temple at the end of the third century, the original statue was replaced by an imported marble statue of Athena. This imported statue dates back to the second century CE and probably once adorned one of the public buildings in Palmyra. By then the temple was located inside the Roman military camp and its worshippers had changed.

Fig. 2: Reconstruction of the cross-section through the Antonine Temple of Allat containing the archaic chapel and cult statue. Drawing by Michal Gawlikowski, after Gawlikowski 2017, fig. 32



13 The history of the temple and its cult statue illustrates the traditionalism in this cult and the immense religious importance attached to the original cult image. It is highly significant that the manifestation of Allat worshipped in this temple – referred to as 'the Lady of the temple', and represented by her *mṣb'* or cult image – remained unaltered until the temple was destroyed by the Romans and changes hands.[39] The arrival of this *mṣb'* was possibly commemorated in the well-known relief depicting a religious procession with a camel that decorated one of the beams in the temple of Bel.[40] A fragment of a relief dating to the first century BCE and showing a similar scene was found buried in the temple of Allat.[41] The more recent relief from the temple of Bel clearly derived from this prototype, which obviously illustrates an event related to Allat's temple and cult.

14 Unfortunately, the original *mṣb'* of the goddess was lost, and no fragments have been found that can be ascribed to it with certainty. The excavators did, however, find the base of the cult image, bearing the marks of where it was attached. Given this find, combined with fragmentary reliefs representing the goddess found in the sanctuary of Allat, the associated temple of Baalshamin, and elsewhere in Palmyra, Michael Gawlikowksi convincingly proposes that the image of Allat can be reconstructed as that of a goddess clad in civilian attire, shown enthroned between lions.[42] The huge sculpture of the lion with the antelope between its legs that was once encased in the wall of the temenos confirms the intimate connection of the goddess with the lion, which here symbolises protection rather than aggression.[43] Inside the cella of the sanctuary, four heads of lions were found. These may be the remains of lions that formerly flanked Allat's throne, as Gawlikowski suggests, or (perhaps more likely) may have decorated the base of her statue, similarly to the niche that was found in the Temple of Baalshamin.[44]

15 At first, the excavators thought that the cult image of the enthroned goddess flanked by lions was worshipped jointly with the larger-than-life-size marble statue of Athena that was discovered in the temple (fig. 3).[45] This resulted in the hypothesis – first advanced by Han Drijvers and later expanded upon by Elisa Friedland – that both manifestations of the goddess were worshipped simultaneously in Allat's temple.[46] In more recent publications, however, Gawlikowski points out that the original cult image was only replaced by the life-size classical marble statue of Athena after the temple had been destroyed by the Romans at the end of the third century. After its demolition, the temple was rebuilt inside the Roman camp and used by military rather than the local population.[47] Hence, the older view that two iconographic types of the goddess co-existed in this sanctuary has become obsolete. In fact, only a few representations of Greek Athena were found inside the sanctuary of Allat, and none of these can be dated before the third century CE.[48] Nor does Athena figure on Palmyrene reliefs found outside the sanctuary. Even the tesserae picture her as a civilian goddess associated with lions, and not as the Greek goddess.[49]

Fig. 3: Marble statue of Athena in classical style, from the temple that was used by Roman military. Courtesy of Livius.org



16 The absence of images of Greek Athena in the early sanctuary of Allat, however, does not mean that people in Palmyra were unfamiliar with the assimilation of Allat with the Greek goddess. Two votive gifts that were found in Allat's sanctuary -– both dating to the third century CE -– represent Athena.[50] Furthermore, inscriptions from the oasis unequivocally show that Athena was the Greek denomination of the goddess worshipped in this temple, just as it was in many other places in Syria.[51] In one of the earliest inscriptions on an altar found in the sanctuary dated 7/6 BCE, the goddess is called Allat in Greek.[52] Later Greek inscriptions refer to the goddess as Athena.[53] It is noteworthy that, notwithstanding the equation of their names, Allat was not depicted

as Athena in the cult statue in her temple, but was worshipped in her original *mṣb'*. The fact that this goddess is identified as Athena in Greek inscriptions proves that in this particular case the translation of Aramaic Allat with Greek Athena was based upon a wide-spread convention. Clearly, this convention did not have repercussions for the way she was represented. Whether it influenced the way she was interpreted is impossible to say. Of course, it is conceivable that this convention caused the goddess to change later on. Finds from Allat's sanctuary in Palmyra suggest, however, that the representation of the goddess was characterised by a remarkable conservatism. No doubt this was the result of the sanctity of her cult image.

Allat in Hatra

17 Allat was worshipped in Hatra in a sanctuary in the great temenos in the centre of the city.[54] This was the last temple to be built in this huge sacred enclosure that was the religious heart of the city.[55] Like the other temples in this complex, the temple of Allat was closely associated with Hatra's rulers: the temple was built by the Hatrene king Sanatruq I, who figures prominently in its architectural decoration and inscriptions.[56] Sanatruq ruled in the second half of the second century, which implies that the goddess that was worshipped in this temple arrived in Hatra fairly late (fig. 4).

Fig. 4: Lintel from the temple of Allat in Hatra, picturing the goddess riding a dromedary. Ca. 170 AD. Photo by Krysztof Jakubiak



18 Although the cult image of the goddess has been lost, we are informed about her appearance by two extraordinary sculpted lintels that served as decoration of the interior of her temple. The first depicts the goddess riding a dromedary, preceded by a tambourine player who introduces her to several mythological creatures. Among these is an eagle (probably personifying Maren-Shamash, Hatra's main deity), and a female creature with a fish tail, encircled by a snake, who offers the goddess a set of weighing scales. Although the symbolism of this representation is not entirely clear, Antonio Invernizzi is probably right that it depicts the festive arrival of the goddess in the city, where she is received by the city's main deities and receives the most significant attribute of the cult in her temple (fig. 5). This may be inferred from a second scene, no doubt a sequel to the first, in which the goddess is shown enthroned on these very scales inside her temple. Since the figure of the goddess probably represents the cult statue, the statue of the goddess can be reconstructed as unarmed, clad in civilian dress

-– a tunic topped by a himation – with a high headdress covered by a veil and adorned with chains.[57] Unfortunately, the iconography of other important goddesses that were worshipped in Hatra, such as Marten and Nanaia, is very similar, so that for us it is virtually impossible to identify such representations when inscriptions are missing.[58] Possibly the scales were an attribute of the goddess Allat worshipped in this temple; they may have figured in the throne or pedestal of the cult statue. The goddess in this temple is also associated with dromedaries: in addition to the relief mentioned above, another sculpture was found that depicts her on camelback.[59] Dromedaries also figure prominently in the architectural decoration of this temple. It is noteworthy that none of the finds from Allat's temple depict her as Greek Athena.

Fig. 5: Lintel from the temple of Allat in Hatra, picturing the goddess enthroned in her temple, worshipped by King Sanatruq I. Ca. 170 AD. After al-Salihi 1985



19 According to Invernizzi, in this temple Allat was identified with the Greek goddess Nemesis.[60] This hypothesis is based primarily on the iconography of the goddess and is not substantiated by epigraphic evidence. Departing from the idea that the identification of Allat with Nemesis was widespread in the Graeco-Roman Near East, Invernizzi adduces two iconographic features of the Hatrene goddess to substantiate his case: the way the goddess pulls away the veil from her face, and her association with scales. Both iconographic features are indeed among the characteristics of Nemesis elsewhere in the Graeco-Roman world. Within the predominantly Aramaic context of Hatra, however, they are open to different interpretations. Furthermore, the identification of Allat and Nemesis elsewhere in Roman Syria is highly contested and by no means obvious.[61] Unlike in Palmyra, which was principally a bilingual city, in Hatra Greek inscriptions are virtually unknown. The only known exception is a dedicatory inscription that in all likelihood originates from Allat's temple. According to the editors of this remarkable inscription, the Greek text is a dedication to the gods Helios and

Allat.[62] The fact that the Aramaic name of the goddess is simply transcribed in Greek strongly suggests that she was not identified with Nemesis or any other Greek goddess in her temple in Hatra. The Hatrene inscription recalls the situation in her temple in Palmyra shortly before the beginning of the Common Era, when the name of Allat was also transcribed in Greek.[63]

20 Although the goddess that was worshipped in her cult statue in the temple in the Great Temenos has a fairly indistinct iconography, it is likely that the people from Hatra knew that the Greek goddess Athena was Allat's Greek alter ego. An Athena figure is found in the architectural decoration of some of the other religious buildings in the great temenos, and a few small (imported) bronzes of the goddess were found in its courtyard.[64] The figure of the Greek goddess is fairly common in the small shrines in the domestic area around the great temenos.[65] Unlike the cult in temples in the city center, which was closely associated with worldly power and served the entire community, these smaller shrines were the domain of smaller social units like families or tribes. Many of the gods worshipped here had a special connection with such groups and played a prominent role in the formation of their group identity. Whereas the iconography of these deities is frequently fairly standard, they are identified in several inscriptions as the tutelary deities of such smaller groups. The figure of Heracles, who is particularly popular in the small shrines, is identified for example in Temple XIII as Gad Ramgu, the protective deity of a group with an ancestor by the name of Ramgu.[66]

21 A goddess modelled upon Greek Athena is particularly popular in the so-called fifth shrine.[67] Four Athena figures were found in this temple, and the small armed figure that is represented in the arch from the façade of the temple may also be an Athena figure.[68] A large relief depicts an Athena figure flanked by two female figures standing on a large lion (fig. 6). The composition resembles a statue in a cult niche flanked by honorary statues of mortal women. Unfortunately, the cult niche was empty when found, so this is bound to remain a hypothesis. Although none of the figures is identified by an inscription, it is very likely that the Athena figure is Iššarbel, the tutelary deity mentioned in several inscriptions from this temple.[69] For quite some time, the name was read as Aššurbel and associated with the statue of a bearded god flanked by eagles that was likewise found in this sanctuary.[70] Milik convincingly argued that – since in H35 the figure is qualified *btlh*, virgin – the name is female and should be read Iššarbel, 'joy of Bel'.[71]

Fig. 6: Athena-figure (Iššarbel) flanked by two women standing on a lion (first half of the third century AD), found in Temple V in Hatra



Photo by Osama Shukir Muhammed Amin

22 If the hypothesis that the Athena figures from this temple should be identified as Iššarbel is correct, it follows that Iššarbel had the same outward appearance as the Arab goddess Allat in large parts of Syria and Mesopotamia. It is noteworthy that like so many other Athena figures, the goddess worshipped in this temple is associated with lions. In addition to the relief mentioned above, two lions flanked the entrance of her temple.[72] Although it is appealing to interpret Iššarbel as an epiteth of Allat, worshipped here as an independent goddess, it is difficult to prove this hypothesis. Intriguingly though, in H35 Iššarbel is typified as a virgin, a qualification also used for Allat in her sanctuary in Palmyra.[73] But even if we presume that Iššarbel is a manifestation of Allat, it is clear that the goddess worshipped in Temple V ought to be distinguished from the goddess Allat worshipped in the temple in the great temenos.

23 Finally, mention should be made of a small relief of Palmyrene fabrication and origin that was found in Temple XIII.[74] Stylistically, this relief can be dated to the first century CE, but of course we cannot know when it arrived in Hatra. The goddess, who is identified by a Palmyrene inscription on the plinth as Allat, is represented in a long himation and mantle that covers her head. Two large corkscrew curls flank her face, similarly to representations of the goddess from Palmyra. Her only attribute is the long sceptre that she holds with her left hand. Apart from the absence of lions, the iconography of this goddess is similar to that of her sanctuary in Palmyra. Although this goddess resembles the statue of the goddess Allat that was worshipped in the temple in the Great Temenos, her headdress is markedly different. It is therefore clear that we are dealing with the Palmyrene manifestation of the goddess, who ought to be distinguished from her Hatrene namesake (Fig. 7).

Fig. 7: Relief of Palmyrene origin picturing Allat and a dedicant (end of first century AD), found in Temple XIII in Hatra



Drawing by Lucinda Dirven

Conclusion

24 No doubt the people in the Roman Near East were free to represent the deities they worshipped as they pleased. In practice, however, the material from Palmyra and Hatra pertaining to the cult of the goddess Allat shows that people's choices were not as spontaneous and experimental as Elisa Friedland suggests.[75] Instead, individual choices were largely determined by the cultic situation in which people operated. The determining factor was the cult image of Allat in a particular sanctuary. The iconography of a cult image was not necessarily a code that expressed the character or theology of the goddess. Cultic reality was far more muddled and complicated than this. In a sense, the deity of each sanctuary was unique.[76] Thus in Hatra, the goddess Iššarbel is represented in the guise of Greek Athena, whereas the statue of the goddess Allat worshipped in her temple in the great temenos is devoid of classical features. Finds from Allat's temple in Palmyra show that the later *interpretatio graeca* of the goddess's name did not affect her cult image. Although Allat was later called Athena in Greek inscriptions, her cult image remained the same and was not influenced by classical iconography. The determining factor for the sanctity of all these cult images, therefore, was their venerable origin. As highly traditional representations with agency, such images were much more than a simple blueprint of the goddess' character. There is no fixed relationship between the ethnic origin of a god's name or iconography and their divine character. It is the material manifestation of the deity that is important, rather than iconographic motifs. This explains why Allat is

sometimes worshipped in the form of a betyl, and why the great goddesses in Hatra all look so much alike. The study of the cult of gods should therefore not only focus on their local context, but should be narrowed down to their manifestations in particular sanctuaries or cult places.

BIBLIOGRAPHY

Aliquot 2010: J. Aliquot, «Aux pays des bétyles: l'excursion du philosophe Damascius a Emese et a Héliopolis du Liban», *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 21 (2010), 305-328.

Allara 2000: A. Allara, «Alcune note sulla decorazione architettonica all'interno del grande temenos di Hatra: il tempio di Allat», *Topoi* 10 (2000), 143-157.

Andrade 2013: N. Andrade, *Syrian Identity in the Greco-Roman World* (Cambridge).

Andrade 2017: «The Silver Coinage of Syrian Manbog (Hierapolis Bambyke)», *American Journal of Numismatics* 29 (2017), 1–46.

Andrae 1907: W. Andrae, *Hatra. I. Teil: Allgemeine Beschreibung der Ruinen. Nach Aufnahmen von Mitgliedern der Assur-Expedition der Deutschen Orient-Gesellschaft,* Leipzig 1908.

Andrae 1912: W. Andrae, *Hatra. II. Teil: Einzelbeschreibung der Ruinen. Nach Aufnahmen von Mitgliedern der Assur-Expedition der Deutschen Orient-Gesellschaft*, Leipzig 1912.

Athanassiadi 1999: P. Athanassiadi, *Damascius, the Philosophical History. Text with Translation and Notes*, Athens 1999.

Bahrani 2003: Z. Bahrani, *The Graven Image. Representation in Babylonia and Assyria,* Philadelphia 2003.

Berlejung 1998: A. Berlejung, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihing von Kultbilder in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik,* Göttingen 1998.

Beyer 1998: K. Beyer, *Die aramäischen Inschriften aus Assur, Hatra und dem übrigen Ostmesopotamien. (datiert 44 v. Chr bis 238 n. Chr)*, Göttingen 1998.

Beyer 2002: K. Beyer, «Neue Inschriften aus Hatra» in O. Jastrow, W. Arnold & H. Bobzin (eds.) *"Sprich doch mit deinen Knechten aramäisch, wir verstehen es!": 60 Beiträge zur Semitistik: Festschrift für Otto Jastrow zum 60. Geburtstag,* Wiesbaden 2002, 85-89.

Beyer 2013: K. Beyer, «Die aramäischen Inschriften aus Assur, Hatra und dem übrigen Ostmesopotamien (datiert 44 v. Chr. bis 238 n. Chr.). Nachträge», *Die Welt des Orients*, 43 (2013), 25-62.

Blömer 2014: M. Blömer, *Steindenkmaler römischer Zeit aus Nordsyrien. Identität und kulturelle Tradition in Kyrrhestike und Kommagene*, Asia Minor Studien 71, Bonn 2014.

Bucci, de Hoz, Kaizer, Morigi forthcoming: I. Bucci, M.-P. de Hoz, T. Kaizer, M. Moriggi, «The First known Inscription from Hatra in Greek and Hatran Aramaic», forthcoming.

Colledge 1976: M. A. R. Colledge, *The Art of Palmyra*, London 1976.

Cornelius 2008: I. Cornelius, *The Many Faces of the Goddess. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Asherah, Astarte and Qedeshet c. 1500-1000 BCE*, Orbis Biblicus et Orientalis 204. Second Enlarged Edition, Fribourg - Göttingen 2008.

Dexter 2009: M. R. Dexter, «Ancient Felines and the Great-Goddess in Anatolia. Kubaba and Cybele», in S. W. Jaminson, H. C. Melchert, B. Vine (eds.), *Proceedings of the 20th UCLA Indo-European Conference, Los Angeles, October 31-November 1, 2008*, Bremen 2009, 53-67.

Dick 1999: M. B. Dick (ed.), *Born in Heaven, Made on Earth. The Making of Cult Image in the Ancient Near East*, Winona Lake (IN) 1999.

Dirven 1997: L. Dirven, «The Author of De Dea Syria and his Cultural Heritage», *Numen* 44 (1997), 154-179.

Dirven 1999: L. Dirven, *The Palmyrenes of Dura-Europos. A Study of Religious Interaction in Roman Syria*, Leiden 1999.

Dirven 2007: L. Dirven, «Hatra: a "pre-Islamic Mecca" in the Eastern Jazirah», *ARAM* 18-19 (2006-2007), 363-380.

Dirven 2009: L. Dirven, «My Lord with his Dogs. Continuity and Change in the Cult of Nergal in Parthian Mesopotamia», in L. Greisiger, C. Rammelt. J. Tubach (eds.), *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit. Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West. Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14.-17. Juli 2005* Beirut (2009), 47-69.

Dirven 2013: L. Dirven, «Palmyrenes in Hatra. Evidence for Cultural Relations in the Fertile Crescent», in *Palmyra – Queen of the Desert. 50 Years of Polish Excavations in Palmyra. University of Warsaw Dec. 6th-8th 2010*, *Studia Palmyrenskie* 12 (2013), 49-60.

Dirven 2014: L. Dirven, «Religious Continuity and Change in Parthian Mesopotamia: A Note on the Survival of Babylonian Traditions», *Journal of Ancient Near Eastern History* 1:2 (2014), 201-229.

Dirven 2015: L. Dirven, «Cult Images in the Cities of the Syrian-Mesopotamian Desert during the First Three Centuries CE: Continuity and Change», in M. Blömer, A. Lichtenberger, R. Raja, (eds.), *Religious Identities in the Levant from Alexander to Muhammed. Continuity and Change*, Turnhout 2015, 255-270.

Dirven 2019: L. Dirven, «The Astronomical Diaries and Religion in Seleucid and Parthian Babylon: The Case of the Prophet of Nanāya», in J. Haubold, J. Steele, K. Stevens (eds.), *Keeping Watch in Babylon. The Astronomical Diaries in Context*, Leiden 2019, 154-185.

Dirven 2022: L. Dirven, «Religion in Hatra and the Creation of a Local Parthian Identity» in U. Hartmann, F. Schleicher, T. Stickler (eds.) *Imperia Sine Fine*, Stuttgart 2022, 119-150.

Dirven and Messina 2020: L. Dirven and V. Messina, «Reproducing Divine Images in Hellenized Mesopotamia. The Case of Nabu of Hierapolis at Hatra», *Parthica* 22 (2020), 131-152.

Downey 1969: S. Downey, *The Heracles Sculpture.* The Excavations at Dura-Europos conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters, Final Report III.I.1, New Haven 1969.

Downey 1977: S. Downey, *The Stone and Plaster Sculpture*. The Excavations at Dura-Europos Conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters, Final Report III.I.2, Los Angeles 1977.

Drijvers 1977: H. J. W. Drijvers, «Hatra, Palmyra und Edessa. Die Städte der syrisch-mesopotamischen Wüste in politischer, kulturgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung», *ANRW* II.8, Berlin and New York 1977, 799-906.

Drijvers 1979: H. J. W. Drijvers, «De matre inter leones sedente. Iconography and Character of the Arab Goddess Allât», in M. B. de Boer and T. A. Edridhe (eds.), *Hommages a Maarten J. Vermaseren*, Leiden 1979, 331-351.

Drijvers 1986: H.J.W. Drijvers, «Dea Syria» in *LIMC* 3.1, Düsseldorf (1986), 355–358.

Dunant 1959: C. Dunant, «Nouvelles tessères de Palmyre», *Syria* 36 (1959), 102-110.

Dunant and Stucky 2000: C. Dunant and R. A. Stucky, *Le sanctuaire de Baalshamin à Palmyre. Vol. IV Skulpturen/ Sculptures,* Basel 2000.

Friedland 2008: E. A. Friedland, «Visualizing Deities in the Roman Near East: Aspects of Athena and Athena-Allat», in Y. Z. Eliav, E. A. Friedland and S. Herbert (eds.), *The Sculptural Environment of the Roman Near East*, Leuven 2008, 315-350.

Gawlikowski 1996: Michal Gawlikowski, «The Athena of Palmyra», *Archeologia* 47 (1996), 21-32.

Gawlikowski 2008: Michal Gawlikowski, «The Statues of the Sanctuary of Allat in Palmyra», in Y. Z. Eliav, E. A. Friedland and S. Herbert (eds.), *The Sculptural Environment of the Roman Near East*, Leuven 2008, 397-411.

Gawlikowski 2017: M. Gawlikowski, *Le sanctuaire d'Allat a Palmyre* (Warsaw 2017).

Goodnick Westenholz 2014: J. Goodnick Westenholz, «Trading the symbols of the goddess Nanaya», in P. Wick and V. Rabens (eds.), *Religion and Trade Religions and Trade. Religious Formation, Transformation and Cross-Cultural Exchange between East and West*, Leiden 2014, 167-198.

Hörig 1985: M. Hörig, «Dea Syria – Atargatis», ANRW 17.3, Berlin and New York 1985, 1536-1581.

Ibrahim 1986: J. K. Ibrahim, *Pre-Islamic Settlement in Jazirah,* Baghdad 1986.

Ingholt 1955: H. Ingholt, H. Seyrig, J. Starcky, *Recueil des tessères de Palmyre*, Paris 1955.

Invernizzi 1989: A. Invernizzi, «The Investiture of Nemesis-Allat in Hatra», *Mesopotamia* 24 (1989), 129-175.

Invernizzi 1991: A. Invernizzi, «De Hatra à Airtam : frises aux musiciens», in P. Bernard (ed), *Histoire et cultes de l'Asie centrale préislamique*, Paris 1991, 31-47.

Kaizer 2000a: T. Kaizer, «The Heracles Figure at Hatra and Palmyra: problems of interpretation», *Iraq* 62 (2000), 219-232.

Kaizer 2000b: T. Kaizer, «Some Remarks on the Religious Life of Hatra», *Topoi* 10 (2000), 229-252.

Kaizer 2013: T. Kaizer, «Creating Local Religious Identities in the Near East», M. R. Salzman and W. Adler (eds.), *The Cambridge History of Religions in the Ancient World, Volume II, From the Hellenistic Age to Late Antiquity*, Cambridge 2013, 54-86.

Mazzilli 2018: F. Mazzilli, *Rural Cult Centres in the Hauran: Part of the Broader Network of the Near East (100 BC–AD 300),* Oxford 2018.

Milik 1972: J. T. Milik, *Dédicaces faites par des dieux (Palmyre, Hatra, Tyr) et des thaises sémitiques à l'époque romaine,* Paris 1972.

Mylonopoulus 2010: J. Mylonopoulus (ed.), *Divine Image and Human Imagination in Ancient Greece and Rome*, Leiden-Boston 2010.

al-Najafi 1983: H. al-Najafi, «The Inscriptions of Hatra», *Sumer* 49, 175–199 (in Arabic).

Noegels 2007: S. B. Noegels *Greek Religion and the Ancient Near East*, in D. Ogden (ed.), *A Companion to Greek Religion*, Oxford 2007, 21-39.

Oggiano 2021: I. Oggiano, «Phoenician Gods: tell me your Name, show me your Image!» in T. Galoppin and C. Bonnet (eds.), *Divine Names on the Spot. Towards a Dynamic Approach of Divine Denominations in Greek and Semitic Contexts*, Leuven, Paris, Bristol CT, 61-92.

Parker 2017: R. Parker, *Greek Gods Abroad. Names, Natures and Transformations*, Oakland 2017.

Pisano 2011: C. Pisano, «Satira e contra-storia nel De Syria Dea di Luciano», *Mythos* 5 (2011), 117-130.

Polanski 1998: T. Polanski, *Oriental Art in Greek Imperial Literature* (Trier 1998).

van der Toorn 1997: K. van der Toorn, «*The Iconic Book. Analogies between the Babylonian Cult of Images and the Veneration of the Torah*», in K. van der Toorn (ed.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven 1998, 229-248.

Safar and Mustafa 1974: F. Safar and M. A. Mustafa, *Hatra. The City of the Sun God* Bagdad 1974. (in Arabic).

al-Salihi 1970: W. al-Salihi, «Aspects of Hatran Religion», *Sumer* 26 (1970), 187-195.

al-Salihi 1980: W. al-Salihi, «Hatra Excavations at the Northern Gate», Sumer 36 (1980), 158-189 (in Arabic).

al-Salihi 1982: W. al-Salihi, «Further Notes on Hercules-Gnda at Hatra», *Sumer* 38 (1982), 137-140.

al-Salihi 1985: W. al-Salihi, «Allat Nemesis. Iconographical Analysis of Two Reliefs from Hatra», *Mesopotamia* 20 (1985), 131-146.

al-Salihi 1989: W. al-Salihi, «The Lintel of Gods from Hatra», *BAI* 3 (1989), 1-24.

al-Salihi 1990: W. al-Salihi, «The Excavation of Shrine XIII at Hatra», *Mesopotamia* 25 (1990), 27-35.

al-Salihi 1998a: W. al-Salihi, W., «The Camel-Rider's Stele and Related Sculpture from Hatra», *Iraq* 60 (1998), 103-108.

al-Salihi 1998b: W. al-Salihi, «The Lintel of the Eagle and Nike from Hatra», *Mesopotamia* 33 (1998), 291-296.

Seidl 2000: U. Seidl, *Babylonische und assyrische Kultbilder in den Massenmedien des 1. Jahrtausends v.Chr.*, in U. Uehlinger (ed.), *Images and Media: Sources for the Cultural History of the Near East and the Eastern Mediterranean*, Fribourg-Gottingen 2000, 89-114.

Seyrig 1970: H. Seyrig, «Les dieux armés et les Arabes en Syrie» (AS89), *Syria* 47 (1970), 77-112.

Sommer 2003: M. Sommer, *Hatra. Geschichte und Kultur einer Karawanenstadt im römisch-parthischen Mesopotamien,* Mainz am Rhein 2003).

Starcky 1981a: J. Starcky, «Allath», *LIMC* I, Zürich, München, Düsseldorf 1981, 564-570.

Starcky 1981b: J. Starcky, «Allath, Athéna et la Déesse Syrienne», in L. Kahlil and C. Auge (eds.) *Mythologie gréco-romaine, mythologie périphérique : études d'iconographie*, Paris 1981, 119-130.

Tanabe 1986: K. Tanabe, *Sculptures of Palmyra,* Memoirs of the Ancient Orient Museum. Vol. I. Tokyo 1986.

Walls 2005: N. H. Walls (ed.), *Cult image and divine representation in the ancient Near East*, Boston 2005.

Will 1985: E. Will, with the collaboration of M. Schmid, *Le sanctuaire de la déesse syrienne*, Exploration archéologique de Délos faite par l'école française d'Athènes, Paris 1985.

Winter 2007: I. J. Winter, *Marked, Agency Ascribed: The Affective Object in Ancient Mesopotamia*, in R. Osborne, J. Tanner (eds.), *Art's Agency and Art History*, Malden (MA)-Oxford 2007, 42-69.

Woods 2004: C.E. Woods, «The Sun-God Tablet of Nabu-Apla-Iddina revisited», *Journal of Cuneiform Studies* 56 (2004), 23-103.

NOTES

1. The literature on the meaning of representations in the Near East is extensive. See, for example, Bahrani 2003 and Winter 2007.
2. On cult images in the Graeco-Roman world, see Mylonopoulos 2010; on cult images in the ancient Near East, see Dick 1999 and Walls 2005. The distinction made above is, of course, a generalisation. Some people in certain places in the Greek and Roman world doubtlessly also appreciated the living and powerful character of cult statues. However, otherwise than in ancient Mesopotamia, the rituals that brought about the statues' living condition (notably the ceremony of the opening of the mouth) were unknown here. The daily rituals of feeding and washing the statues, typical of their cult in Mesopotamia, are likewise absent in Greece and Rome.
3. Van der Toorn 1997, 236; Berlejung 1998, 94-134.
4. Literary sources present reproduction as a duplication of the archetype. One illustrative example is the so-called Sun God tablet found at Sippar, dated to the mid-9th century BCE. The inscription records that the original cult image of the god had been lost and was refashioned on the king's orders after a clay model found on the banks of the Euphrates (Woods 2004). The tablet is now in the British Museum, London (BM 9100). Another illustrative example is Nabonidus' restoration of the cult statue of Sin of Harran in the second half of the sixth century BCE, which was based upon a representation of the lost statue on a seal of Assurbanipal that was kept in Esagil in Babylon (Seidl 2000).
5. On Greek religion and the Near East, see Noegels 2007. On religious dynamics in the region in this period, see Dirven 2014 and 2019.
6. On this process and its consequences for cult statues, see Dirven 2015.
7. Starcky 1981a. Cf. also Starcky 1981b and the material assembled by Krone 1992, 257-328.
8. Krone 1992, 323-328, largely inspired by the analysis of Invernizzi 1989 of the material from Hatra.
9. Krone 1992,329-336. Note that some of the material from Palmyra and Hatra is missing from Krone's catalogue, since it had not yet been published. On the identification of Allat with Artemis and Nemesis (both controversial), see below, notes 52 and 61.
10. This holds true for the many representations of Athena found in the Hauran. Since Allat is not frequently attested here in epigraphy, the figure of Athena may well represent the Greek goddess.
11. On the identification of Nabu and Nanaia as Apollo and Artemis, see Dirven 1999, 135-146; On Nergal and Heracles, Kaizer 2000a, but see also Dirven 2009.
12. Kaizer 2000. Less critical: Mazzilli 2018, 72-73.
13. Already Seyrig 1970, 82-83. Cf. Krone 1992, 329-330.
14. Drijvers 1979.
15. Herodotus 3.8
16. Above, note 8.
17. Friedland 2008.
18. See now Gawlikowksi 2017. Gawlikowksi published a preliminary report on the statues from this sanctuary in Eliav, Friedland, and Herbert (eds) 2008.

19. Literature on this short treatise is extensive, not least on the question of whether or not it was written by Lucian of Samosata. For now, Lightfoot 2003 has settled the discussion in favour of Lucian. See this ground-breaking study for references to earlier publications. Since then, Andrade 2013, 288-313 has made a substantial contribution to the discussion.
20. Most recently, Andrade 2017. In the following, I shall refer to the goddess of Hierapolis by her local name and not by the name that was given to her by an outsider.
21. Drijvers 1979 and idem, 1986.
22. Translation after Lightfoot 2003.
23. Kaizer 2013, 59.
24. At stake here is the influence this text has exercised on the iconographic analysis of Syrian-Mesopotamian deities in the past. For such an approach, see for example Hörig 1985, 1543-1546, Polanski 1998, 113-117, and Lightfoot 2003, 436-438. The latter rightly notes that not all goddesses can be explained as a reference to the iconography of Hera's cult statue. Some (such as Athena) are the result of theological speculation. Of course, as was pointed out by Pisano 2011 (esp. 121), we should be extremely cautious about taking this playful and satirical description at face value. An extra complicating factor is that the description does tally with contemporary representations of the statue: Dirven 1997, 160-161.
25. This follows from the shorter description of the goddess in DDS par. 15; Cf. Macrobius Sat. 1.23.20, for whom the lions are equally important for the comparison with the Phrygian Mother of the gods.
26. As rightly noted by Lightfoot 2003, 436. Consequently, Polanski 1998, 113 suggests that Lucian is actually referring to the iconography of Allat. This, however, clearly contradicts Lucian's identification of the goddess as Rhea, and furthermore presupposes non-Greek readers, well acquainted with the iconography of Allat in Syria.
27. The same idea is discussed in detail by Oggiano 2021.
28. The influence of the Hierapolitan cult probably started earlier, as may be inferred from the material remains of a sanctuary dedicated to Atargatis at Delos: Will 1985. Unfortunately, the situation in both Hierapolis and Syria before the Common Era is largely unknown.
29. Pointed out, for example, by Drijvers 1986, 358; Hörig 1985, 1550; and Lightfoot 2003, 35 and 56 (more cautious).
30. Andrade 2017, with references to earlier publications.
31. Contra Will 1985, 151-157.
32. As rightly noted by Blömer 2014, 158.
33. Irrespective of the precise interpretation of Qedeshet: Cornelius 2008, esp. 97-98. On Nanaia, see Goodnick Westenholz 2014. On Kubaba and Kybele, Dexter 2009.
34. One of the earliest testimonies originates from the Hauran and depicts the goddess in a chariot pulled by lions: Weber 2009, 25-27.
35. Damascius, *Life of Isidorus* in Photius, cod. 242, 203 (Athanassiadi 1999). Cf. the translation and discussion in Aliquot 2010, 312-312.
36. In this respect it is important to bear in mind that the animal is by no means confined to Allat, or to goddesses, but is also frequently associated with powerful deities in the region. For examples, see Colledge 1976, 80.
37. Gawlikowski 2017. Cf. the summary pp. 191-200.
38. Gawlikowski 2017, 244, no 12. Cf. 30-31.
39. For the history of the cult statue, see Gawlikowski 2017, 53-58.
40. Dirven 1999, 81-86. Cf. Gawlikowski 2017, 212 who doubts my interpretation, arguing that some of the details on the relief from the Bel temple cannot be explained along these lines.
41. Gawlikowski 2017, 212, Sculpture 12. Cf. Tanabe 1986, pls. 155-156.
42. Gawlikowski 2017, 53-58.
43. Gawlikowski 2017, 95-98.

44. Gawlikowski 2017, 203-204, sculpture 3. It is apparent from the description on p. 199, no. 8 that in fact fragments of four, rather than two, more or less identical lion's heads were found. This rule out the hypothesis that these were the lions that flanked the goddess's throne. For the niche from the temple of Baalshamin in Palmyra: Dunant and Stucky 2000, Tafel 11. 30-31.
45. Gawlikowski 1996. Gawlikowski has changed his opinion in *idem*, 2008, 409.
46. Drijvers 1978 and Friedland 2008.
47. Gawlikowksi 2017, 155-166. Depending on the background of the soldiers who used the sanctuary, one could even argue it had now become a Temple of Minerva.
48. Contra Drijvers 1978 and Starcky 1981a. The only fragmentary relief of an Athena figure dated by Drijvers in the first century CE is dated much later by Gawlikowski 2017, 207, no. 7, who points out it is not made of soft yellow limestone).
49. Ingholt 1955, nos 123, 164 and 165. Dunant 1959, no. 11. It is noteworthy that Athena is represented on a number of bullae: Ingholt 1955, nos 1005, 1118, 1120. It is illustrative for the different functions of both objects.
50. Gawlikowski 2017, 207-208, sculptures 7-8. In this respect it is telling that the figure of Athena is particularly popular on representations found in the Palmyrene. Cf. Starcky 1981a, 565-566, nos. 14-22. In my view, it suggests that the goddesses worshipped in these small local sanctuaries were in turn local manifestations of Allat that were not identical with the Lady that was worshipped in the temple in Palmyra. As such, the exceptions confirm the rule.
51. The oldest certain instance is Gawlikowski 2017, 266-267, no. 36 (IGLS VII 1 127) dated 144 CE. However, many scholars assume that idem 58, no. 31 = IGLS VII 1, 124, dated to 64 CE already mentions the Temple of Athena. Unfortunately, the Greek is too badly damaged to permit firm conclusions about this. On the remainder of Syria, Krone 1992, 329-330.
52. Gawlikowski 2017, 249, no. 20 (=IGLS XVII 1, 134). The Greek text is commonly read as Αλλαθῃ τ[ῆ καὶ Ἀ]ρτέμιδ[ι... ἔτους] ϛτ´, and used as evidence that Allat was identified with Artemis at an early date at Palmyra. This is, however, the only attested instance of this identification, both inside and outside Palmyra. Drijvers 1978, 347 argues that Artemis is a name given to Atargatis/ Dea Syria in Hierapolis (DDS par. 32), which explains the association of Allat's cult statue with lions and expresses her character as a *potnia therôn*. According to Gawlikowski 2017, 191, this identification is the result of a personal choice. In contrast, Jean-Baptiste Yon, IGLS XVII.1, 145, no. 134, following a correction in *SEG*, proposes reconstructing τ[ε] instead of τ[η], from which it follows that the dedication was made for two goddess. I am inclined to follow Yon's reading, which solves the riddle of this highly unusual identification.
53. Above, note 45.
54. Iraqi archaeologists excavated the Temple of Allat, Walter Andrea's Building B (Andrae 1908, 23; Andrae 1912, 116-118, pls 30-31, figs 184-185, pl. 35), in 1974-5, in a campaign supervised by Hazim Najafi. So far, the results of this excavation have only been partially published: al-Najafi 1983, 175-199 (plan of the temple); al-Salihi 1985, 131-146; Ibrahim 1986, 127, pls 59 and 104a-b; Invernizzi 1989 and 1991; al-Salihi 1998a; Allara 2000, 143-157.
55. For a general introduction into religion in Hatra, see Drijvers 1977, Kaizer 2000b and Dirven 2007.
56. On the role of Hatra's rulers in the religious organisation of the city, see Dirven 2022.
57. The bust of the goddess probably also figures in a lintel that once decorated the door within her sanctuary: al-Salihi 1989, 21-24, fig. 1. Another relief from this temple depicts an anonymous female with a Heracles figure. Attributes are missing, but she is probably to be identified as the tutelary deity of the sanctuary: al-Salihi 1982, 138-140, fig. 1.
58. Dirven 2013. This holds true especially for the goddess, wearing a high polos on which stands an eagle with spread wings, who is shown enthroned between lions on the so-called Kerberos relief that was found in Temple I. In a previous publication, I proposed identifying her as Allat,

arguing that lions and fish are associated with this goddess. Allat is also the only goddess depicted with an eagle on her head; moreover, she is frequently associated with Nergal-Heracles.

59. Krone 1992, 282-283, no. 51; al-Salihi 1998a, 103-104, figs 1-2.

60. Invernizzi 1989.

61. As rightly pointed out by Kaizer 2001.

62. Bucci, De Hoz, Kaizer, and Moriggi forthcoming. I am greatly indebted to Ted Kaizer for sharing the information on this very important text with me before publication.

63. Above, note 52.

64. Safar and Mustafa 1974, fig. 150 (upper part of a bronze statuette, found at the back of the square temple in the great temenos) and Safar and Mustafa 1974, fig. 151 (upper part of a bronze statuette, found in the temenos of the great temple). The small bronze of an armed god, Safar and Mustafa 1974, fig. 149, here identified as Apollo, should perhaps be identified as Athena as well. The half-figure in relief of a military figure with a lance and a small round shield on the second stone of the central iwan of the so-called Triad Temple is probably also an Athena figure. On a door lintel from the central iwan complex, Athena figures in a centauromachia: Sommer 2003, 71, Abb. 96.

65. In addition to the material found in Temple V, listed below note 68, an Athena figure accompanies a Heracles figure fighting a centaur on an offering box from Temple VII: Downey 1969, 88-89, pls. XX.1, XX, 3; Safar and Mustafa 1974, fig. 260. She is also represented on the lid of an offering box that was found in Khirbet Qertan but probably originates from Hatra: IM 59945. Downey 1977, pl. XXIV.1. From Temple X comes a small incense altar on which an Athena figure is depicted riding a lion: Safar and Mustafa 1974, fig. 304; Starcky 1981a, 568, no. 48; Krone 1992, 279, no. 46. One striking aspect is the recurrent association of this goddess with a Heracles figure. It is clear that in the other small shrines, unlike in Temple V, she is a *sunnaos theos.*

Twice, she is represented on sculptures found at the North Gate: al-Salihi 1980, figs. 27 and 28. Lastly, Athena figures in the decoration of clothing or weapons of life-size statues: Safar and Mustafa 1974, fig. 5 (shaft of a sword of a life size statue of a king) and fig. 9 (decoration of the tunic of a life-size statue of a young man, probably a prince).

66. Gad Ramgu (also called the great Gad of Ramgu, or the great Gad) is mentioned in a number of inscriptions from this sanctuary: H406, 408, 409, 413 and H1053. Ramgu is a personal name that is also used as a denomination for a group of people. Hence Gad Ramgu is the protective deity of a group or clan. It follows from a relief found in one of the rooms along the court that this god was represented as a Heracles figure: al-Salihi 1990, 33-34, fig. 21 (with H413).

67. The small shrines in Hatra are numbered according to the sequence in which they were found.

68. 1. A statue of the goddess, 1.20 m. high, was found in the courtyard, in front of the entrance of the pronaos (Safar and Mustafa 1974, fig. 226 (he thinks it may have been an architectural element); Starcky 1981a, no. 42; Krone 1992, 278, no. 44). 2. A large relief depicts an Athena figure flanked by two women standing on a huge lion (Safar and Mustafa 1974, fig. 224; Drijvers 1978, 349; Starcky1981a, 568, no. 47; Krone 1992, 277–278, no. 43); 3. Stela representing an Athena figure and a bearded god with dagger and snake in relief (Safar and Mustafa 1974, fig. 225; Downey 1974, 176, fig. 2; Starcky 1981a, 567, no. 38; Krone 1992, 278–279, no. 45, fig. 6). 4. Upper part of stela with Athena figure in relief (al-Salihi 1970, 188, fig. 3). For the arch, see Safar and Mustafa 1974, fig. 238.

69. The name is found in three texts inscribed on the pedestals of life-size statues (two of priestesses) found in the pronaos (H34, H35 and H38), all referring to the deity *ʾšrbl*, thereby suggesting this was the most important deity of the main shrine. H35 records that this divinity ordered Qayamay to erect a statue, and H38 is an honorary statue of Martabu, priestess of *ʾšrbl*. The same individual is mentioned in H31, inscribed on a relief found in the room on the southern side of the court, on which Athena-Allat is represented together with a god with a snake.

70. For an extensive discussion of the statue of this god, who can be identified as Nabu, see Dirven and Messina 2020, with references to previous publications.
71. Milik 1972, 338, who also points out that Assur is written *ʾsr* instead of *ʾšr* in Assur itself. For Iššarbel as 'Joy of Bel', Milik 1972, 344. For a different view, Beyer 1998, 152 and 170; *idem* 2002, 89, and *idem* 2013, 51.
72. Safar mentions fragmentary statues of two lions, found near the main entrance of the façade: Safar and Mustafa 1974, 357 with fig. 15. A small incense altar that was found in Temple X represents an armed Athena figure with helmet and spear riding a lion: above, note 65.
73. Gawlikowksi 2017, 263, no. 35 (126/7 CE).
74. Dirven 2013.
75. Above, note 17.
76. Elsewhere, this exclusiveness was sometimes also expressed by means of epitheta that in turn referred to cult statues that impersonated these manifestations. In other words: here cult statues were the visual embodiments of such traditional, local epithets: Parker 2017, 12.

ABSTRACTS

Starting with the cultic remains of the goddess Allat in Palmyra and Hatra, this article explores the significance of co-existing iconographic representations for the character of a deity in the Graeco-Roman Near East. It can be shown that both in Palmyra and Hatra the original cult image is of paramount importance in temples dedicated to the goddess. This original iconography is typical of the temple, slow to change, and not easily combined with alternative representations of the goddess. Even the interpretatio Graeca of the goddess's name did not have consequences for her original form. The cult statue personified the unique character of the goddess that was worshipped in a particular sanctuary.

En partant des vestiges cultuels de la déesse Allat à Palmyre et Hatra, cette contribution explore ce que la coexistence des représentations iconographiques signifie par rapport au caractère d'une divinité du Proche-Orient gréco-romain. On peut montrer que à la fois à Palmyre et Hatra l'image de culte originelle est d'une importance cruciale dans les temples dédiés à la déesse. Cette iconographie est typique du temple, elle change peu et ne se combine pas facilement avec des représentations alternatives de la déesse. Même l'interpretatio graeca du nom de la déesse n'a pas de conséquences sur sa forme originelle. La statue de culte personnifie le caractère unique de la déesse qui était l'objet d'un culte dans un sanctuaire particulier.

INDEX

Mots-clés: Allat, interpretatio Graeca, Palmyre, Hatra, statue de culte
Keywords: Allat, interpretatio Graeca, Palmyra, Hatra, cult statue

AUTHOR

LUCINDA DIRVEN

Radboud University Nijmegen. Faculty of Philosophy, Theology and Religious Studies, Erasmusplein 1 6525 HT Nijmegen The Netherlands. lucinda.dirven(at)ru.nl

Some Considerations about Toponymic and Other Local Deities in the Roman Near East

Quelques considérations sur les divinités toponymiques et autres divinités locales du Proche-Orient romain

Ted Kaizer

1 Religious life in the lands of the Roman Near East ought to be approached, above all, from a local perspective.[1] It is clear that there were also obvious similarities between the various local divine worlds attested for the Levant – and between the ways in which the diverse inhabitants of these divine worlds were worshipped – but by looking for common denominators amongst the various traditional arrangements through which the gods and goddesses (whether bearing indigenous or Graeco-Roman names) were venerated, scholars are at risk of being too easily persuaded by broad patterns of resemblance and, subsequently, of categorising elements and circumstances as 'Near Eastern' which were primarily conditioned by their direct local context. Needless to say, patterns of worship reflect ancient society. By studying the ways in which homage was paid to the various deities, lessons can be learned about the local societies in which the worshippers lived. And at the basis lay an assortment of ostensibly inward-looking ways to verify that religious identity was first and foremost closely linked to the locality. The religious and cultural elements that served as 'building blocks' of a local religious identity were of course not all 'local' in the narrow sense of the word, but in order to appreciate them fully the unique settings in which they played their part have to be taken into account. If many of the divine names, of the iconographic attributes, and of the sacrificial rites were common also to gods and goddesses elsewhere in the Near Eastern lands (or indeed elsewhere in the ancient world), the Levantine deities became local through the application of various procedures.[2]

2 Perhaps the most obvious method to turn any deity into a specifically local one is the use of the toponymic epithet, with the transfiguration of the indigenous divine lord of a place into a toponymic Zeus as the most palpable paragon. The observations offered

here are far from comprehensive, and this paper will merely pose a few relevant questions and look into some representative cases. But it is important to emphasise at the outset that – especially in Greek epigraphy – the toponymic appellation, more than any other sort of epithet, allowed the local deities to approach the level of the generic leading gods and goddesses of the Olympian pantheon, while simultaneously revealing a tendency to achieve parochial specification and restricting the mobility of the great divinities and their freedom to act as they saw fit in favour of a more geographically limited division of power.[3] As so often, however, with modern attempts at tracing trends in religious and cultic occurrences, consistency in the available evidence is hard to find, and one ought to pay heed to Fergus Millar's warning that "religious ideas and systems are not to be fully explained in terms of social and cultural contexts" (with the emphasis on 'not fully').[4] In a recent paper, on sacralised places in the Roman Near East, Anna-Katharina Rieger has rightly noted that "it is through and in these landscapes and places … that place-bound identity is constructed and negotiated."[5] But even this will not lead to a lack of religious ambiguousness.[6]

3 As was noted by Maurice Sartre, the most important part of the nomenclature of a toponymic deity is not the actual divine name, but the toponymic epithet itself.[7] According to scholarly literature (though without ever launching a detailed investigation into the notion), examples abound. However, it can be argued, following only summary inspection, that the conventional labelling - of toponymic deities - is not as straightforward as the generic modern term seems to imply. Thus, the local lord of Baetocaece, on the face of it a typical example of the scholarly category, is commonly the *theos* of Baetocaece, and appears only as the toponymic *Zeus* in the celebrated dossier which contains the letter of a Seleucid king granting privileges to the deity: in other words, the local *god* becomes a local form of *Zeus* only in royal communication.[8] Another oft-mentioned specimen, Zeus *Damaskēnos*, finds himself commonly referred to in scholarship, rather confusingly, as Jupiter of Damascus - which technically is correct only with reference to those dedications which actually name him as *Iuppiter Damascenus*, as is the case in two inscriptions from Italy.[9] But at home in the Near East, it would be better to follow the emperor Julian, or rather a letter falsely attributed to him, mentioning how 'sacred and most mighty Damascus … in very truth belongs to Zeus' – even if scholarship that is now quite outdated used to conventionally identify the deity as the ancient Near Eastern storm god Hadad.[10]

4 As will become clear from the examples that follow, not each and every toponymic deity is toponymic in the narrow sense of the word; or rather, one might have to think of different degrees of divine toponymity, with some gods or goddesses fitting the label more loosely than others.[11] Whereas the most typical toponymic epithets took the form of an adjective of the place name (e.g. *Damaskēnos*), in other cases a deity could be linked to a place name with a different grammatical construction (e.g. deity X who is in place Y), or the divine name simply *was* the place name.

5 Furthermore, some toponyms appeared as references to a sacral landscape, others evoked certain religious memories, whereas there are also deities whose toponymic epithet came to lead a life on its own, in such a way that it became very far removed from any original meaning it may once have had. The latter is true, in at least a number of instances, with regard to two of the most famous 'toponymic' gods whose names revealed that they originated from the Levantine region: firstly Jupiter Optimus Maximus Heliopolitanus, the Best and Greatest Jupiter of Heliopolis, the city of the sun

in the Beqaa valley (a place nowadays known as Baalbek, its name hinting at the divine rule of the 'lord of the Beqaa'); and secondly Jupiter Optimus Maximus Dolichenus, the Best and Greatest Jupiter of Doliche, a city in the north Syrian region that once belonged to Commagene. Both deities received cults often by means of epigraphic abbreviation (with dedications set up for IOMH and IOMD, respectively), both deities borrowed their honorary titles from the Jupiter who was worshipped on the Capitol in Rome, and both deities spread throughout the Roman empire where they enjoyed particular popularity amongst the military. They may have had their respective home sanctuaries in the Near Eastern lands - the monumental temple complex centred upon IOMH was situated in the hinterland of what was the first Roman colony in the Near Eastern lands (Berytus), while IOMD had his large temple on top of the hill now known as Dülük Baba Tepesi, near ancient Doliche[12] - but to what degree their worshippers empire-wide were either aware of these original cult centres, or indeed interested in them, must remain uncertain. Both deities found themselves depicted according to somewhat 'canonical' types, though in both cases the iconography was "usually liable to a variable use of motifs and deviating details".[13] It could be argued that – at least in the format in which they were worshipped by Roman soldiers in the frontier zones of the empire – both IOMH and IOMD were 'western constructs' of so-called (even if originally) 'Oriental deities', and that the two best known 'toponymic' deities from the Syrian lands are therefore the ones that had become least 'local'. They have recently been viewed as two of the main examples of local deities who "spread as part of processes of appropriation, due to a combination of factors such as an interest across the Roman Empire in 'exotic' deities, in religious Otherness, or in Antiquarianism".[14] Whereas most other toponymic deities kept their resolutely local manifestations, IOMH and IOMD became something different altogether, their maintenance of the original, truly toponymic epithets notwithstanding. How far removed from the original meaning of the place references these divine toponyms could end up is best exemplified by a dedication made at Aquileia, at the head of the Adriatic Sea, which combines the two toponymic epithets into *Jupiter O M D Heliopolit(anus)*.[15] As Fergus Millar commented on this inscription, "his worshippers could literally make of him what they would."[16]

6 A similar religious contradiction in terms is attested in a Greek inscription, believed to be from Mt Carmel, which records a dedication by a colonist from Caesarea 'to Zeus Hēliopoleitēs Karmēlos' (Διὶ Ἡλιοπολείτῃ Καρμήλῳ).[17] Carmel, the mountain which was referred to by Ps-Scylax (according to the restored text) as 'a sanctuary of Zeus' (*Periplous* 104: [Κάρμηλος] ὄρος ἱερὸν Διός), was explicitly said by Tacitus (*Hist.* 2.78) to have shared its name with the local deity: *ita vocant montem deumque*. Whether that means that Tacitus understood the god to be called 'Carmelus' rather than being 'Zeus of the Carmel' is not clear. In any case, the historian's comment on the god's apparent aniconic appearance ought to be qualified by the fact that the above-mentioned inscription was carved on the base of a gigantic foot.[18] Perhaps a similar occurrence, of a place and a god with the same name, may be found at Dion of the Decapolis. Here, the coinage shows a deity somewhat resembling the figure of IOMH, dressed in a sheath and standing on a plinth in between two animals, but never identified in the coin legends. However, it is telling that the very name of the city that issued the coinage, Dion, is based on that of Zeus, strongly suggesting that the indigenous god was identified with the Greek god, at least at the time of Dion's foundation as a Greek city.[19] Another Hellenistic foundation, Cyrrhus, situated in northern Syria near the Afrin Marsyas river, a tributary of the Orontes, was named after the Cyrrhus (Kyrrhos)

located in the Macedonian homeland. In both cities a goddess known as Athena Kyrrhestis (Strabo *Geogr.* XVI 2, 7) received a cult – Stephanus of Byzantium provides a commentary on the toponymic epithet.[20] Since the cult of the toponymic Athena in Macedonian Cyrrhus preceded that of the Near Eastern equivalent, this counts as an instance of a traditionally civic deity being transported to another part of the ancient world and keeping its original toponymic epithet which now covers a different locality. [21]

7 A silver libation bowl found in a house at Dura-Europos, dated to AD 232/3, is dedicated ‘to Zeus Theos who is in Adatha’ (Διὶ Θεῷ τῷ ἐν Ἀδαθα). [22] According to a narrow interpretation of the formula, this god does not count as a toponymic deity. Zeus Theos, i.e. Zeus the god (following the – unnecessary? – habit in Aramaic to add *’lh’* to the divine name to make the divine status even more explicit), is not called ‘of Adatha’ or ‘Adathean’. Zeus is ‘the god’ (*theos*), or the god is called Zeus. And this divine entity is located in Adatha - an explanation by which the dedicant distinguishes his deity from another Durene variant of Zeus Theos (better known than the first one, at least amongst scholars), namely the one after whom the temple ‘of Zeus Theos’ at Dura-Europos has conventionally been named.[23]

8 Local specification is expressed in a similar manner in Nabataean inscriptions from Salhad (east of Bostra), dated to AD 57 and dedicated ‘to Allat their goddess who is in Salhad’ (*l’lt ’lhthm dy bṣlḥd*),[24] and from Dumatha (Jawf), dated to AD 44, which records the building of a shrine ‘for Dushara the god of Gaia who is at Dumatha’ (*ldwšr’ ’lh gy’ ’ dy [bdwm]t*).[25] The latter text, however, seems to add an additional level of complication, by its manifestation of a double layer of locality: a toponymic deity who is linked explicitly with another place.[26] Elsewhere in the Nabataean world, to the east of Bostra, an inscription refers to ‘Dushara-Ara, the god of our lord (i.e. the king), who is in Bostra’ (*dwšr’ ”r’ ’lh mr’n dy bbṣr’*).[27] In this case, at first glance it appears unclear whether it is the king or the god who is in Bostra, though numismatic evidence from this city may be called upon to settle the debate.[28] The legend on the reverse of a coin issued during the reign of Caracalla reads, circled around a divine bust, ΔΟΥΣΑΡΗΣ ΘΕΟΣ ΒΟΣΤΡΩΝ, ‘Dusares the god of Bostra’,[29] with the city’s name as a plural neuter, declined in the same way as the names of some other Syrian cities[30] - the same formula used for the identification of the local Tyche (ΤΥΧΗ ΒΟΣΤΡΩΝ).[31] In contrast, another coin from Bostra, issued under Commodus, reads ΒΟΣΤΡΗΝΩΝ ΔΟΥΣΑΡΗΣ on the reverse, in this case possibly referring separately to the divine name and to the fact that the coin, as is conventional on Roman provincial coinage, is literally ‘of the citizens of Bostra’.[32] In other words, a distinction could have been made at Bostra between city and citizens, with the coin being ‘of the citizens’, but the god being ‘of the city’. At the nearby Decapolis city of Adraa, however, Dusares (and similarly the local Tyche) is the god ‘of the citizens of Adraa: ΔΟΥΣΑΡΗΣ ΘΕΟΣ ΑΔΡΑΗΝΩΝ, on a coin showing a conical stone rather than an anthropomorphic bust.[33] In any case, both at Bostra and at Adraa Dusares has been turned into a toponymic deity.

9 A different case is that of Zeus Oboda who is attested (as is Theos Oboda) in a number of Greek inscriptions from Oboda, the site of ‘Avdat in the Negev.[34] At first glance this seems to be a typical toponymic deity, but his divine nomenclature has become the subject of a debate circling around the question of whether it instead hints at the worship of a deified Nabataean king called Obodas. The information provided by the fourth-century author Ouranios, in a fragment preserved by Stephanus of Byzantium,

namely that the town of Obodas was the place 'where Obodēs the king, whom they worship as a god, is buried', cannot be taken as settling the issue.[35] The place was probably named after a divine entity – or rather the divine name was the name of the place – but instead of thinking of Obodas as a deified king it is also possible that king Obodas was named after the deity. In any case, it is unlikely that after AD 106, when the royal lands became the Roman province of Arabia, the apotheosis of a Nabataean king was still formally commemorated. Regardless of the origins of the cult, therefore, by the Roman period Zeus/Theos Oboda must surely have been considered a regularly local god whose epithet explicitly linked him to the locality.

10 Another oft-discussed case of a deity linked according to an epigraphic formula with a specific locality comes from Dura-Europos. Here, a relief of a god dressed in cuirass and standing on top of two griffons is accompanied by a Greek inscription which records how the dedicant set up, following a vow, 'this image from the sanctuary of Aphlad, named the god of Anath, the village on the Euphrates' (τὴν ἀφείδρυσιν ταύτη[ν] ἱεροῦ Ἀφλαδ λεγομένου θεοῦ τῆς Ἀναθ κώμης Εὐφράτου).[36] Like another deity who is attested only at Dura, the goddess Azzanathkona (whose name combines the Semitic term for 'power' with a reference to the same village[37]), Aphlad came originally from Anath, and the term ἀφείδρυσις suggests that the image of the god erected at Dura-Europos was a precise copy of his original cult statue set up further down the Euphrates. Azzanathkona may have contained this same information implicitly within her actual divine nomenclature, but in the case of Aphlad, whose name identifies him as 'son of Hadad', it had to be explained explicitly, and clearly in such a way as to leave no doubt that the information was not solely aimed at worshippers who themselves came from the god's home village.[38] A third deity associated to the same site is known from Palmyra, where a divine being called Du'anat, whose name literally means 'the one from Anath', was associated with a healing god Shadrafa.[39] In this case, however, the god Du'anat – sometimes thought by scholars, though unconvincingly, to be identical with Aphlad[40] – is not linked to the locality by means of a toponymic (nor any other) epithet, but solely through the literal meaning of the name.

11 No god or goddess needed to be toponymic in order to be considered local,[41] and it is clear that many deities who lacked an epithet that was related to a place name were nonetheless universally associated with one place in particular (even if their main sanctuary did of course not have a monopoly on their cult). The geographic accounts of the (early) Roman Near East by Strabo and Pliny the Elder are a case in point.[42] But even deities falling within this category, i.e. without the direct *need* to be toponymic, could still be linked unequivocally with 'their' site in epigraphy. Atargatis, the most emblematic of all Near Eastern deities, who received widespread worship as the 'Syrian Goddess', was widely acknowledged already under the early Roman empire (as is clear from references in said Strabo and Pliny) to have her main cult centre at Hierapolis-Bambyce/Manbog – long before that particular sanctuary famously became the subject, in the second century, of a treatise by the satirist Lucian of Samosata.[43] Nevertheless, an altar from Kafr Hawar on Mt Hermon is dedicated according to its Greek inscription to 'the Syrian goddess of the Hierapolitoi' (Θεᾷ Συρίᾳ Ἱερα[π]ολιτῶν), while an Aramaic inscription from Petra seems to refer to her as *ʾtrʿtʾ mnbgytʾ*, 'Atarate Manbigitess' (applying an ethnicon based on the indigenous place-name Manbog).[44]

12 In many other cases which relate to deities that are considered typically local, however, the toponymic specification was absent – but without the divine losing a sense of locale.

Thus, the god Elagabalus (whose name includes elements meaning 'god' and 'mountain' – despite the later 'solarisation' process which made ancient observers turn him into Heliogabalus) was undisputedly linked with Emesa on the Orontes; the conical stone representing this deity was the focal point of the cult infamously observed by the boy-emperor Elagabalus (nicknamed after the god) who was a descendant of the high priest of Elagabal at Emesa, Julius Bassianus, and who – while serving as pontifex maximus – styled himself on imperial coinage as 'priest of the sun god Elagabalus'.[45] The stone reappeared about thirty years later on the colonial coinage of Emesa issued by a usurper during the reign of Trebonianus Gallus known as Uranius, who was proclaimed as emperor following Shapur's capture of Antioch and seems to have been referred to by means of the traditional Emesene royal name Sampsigeramus in John Malalas' *Chronographia*.[46] To the north, in the Limestone Massif, the hinterland of the cities of the tetrapolis, various rural temples centred upon the cult of a deity who – in several formats which followed distinct linguistic patterns, though all expressed in Greek – was associated with altar worship. A dedication from Burj Baqirha mentioned Zeus Bōmos, with the divine epithet being the Greek word for 'altar',[47] whereas at the top of the nearby Jebel Sheikh Barakat a cult of Zeus Madbachos was found, with the epithet based on the Semitic word for altar (*mdbk'*) and thus serving as a synonym of Βωμός.[48] And towards the south, the local deity of Gaza was called Marna, conventionally known to scholars as Zeus Marnas following a reference in the *Life of Porphyry* (19), the bishop of Gaza's biography by Marc the Deacon.[49]

13 This seemingly obvious point, namely that divine locality could be expressed also without toponym, deserves further emphasis, as it is important to realise that the actual category (of toponymic deities) does not seem to have a prominent place within those local divine worlds of the Roman Near East which scholars have become most familiar with. Thus, with regard to the best available case studies for local religious life in the region, it is noticeable that there is no attestation in the sources of a 'Zeus Palmyrenos', a 'Zeus of Dura/Europos', or a 'Lord/God of Hatra'. A Palmyrenean inscription found in the midst of Safaitic graffiti in the Wadi Miqat, in present-day Iraq, which records a prayer for remembrance 'before the gods of Tadmor' (*qdm [']lhy t[dmr]*), using Palmyra's indigenous name, is merely an invocation by a Palmyrene based outside the civic territory of the united gods of his home town.[50] A similar divine collectivity is expressed in a formula twice attested in a honorific context, in recognition of benefactions made to 'the gods of the Palmyrenes' – thus creating a civic layer of divinity in addition to the divine protectors of individual tribes.[51] In terms of actual toponymity, however, there is nothing at Palmyra (and Dura-Europos) to fit the bill besides the *Gaddē* and *Tychai* of both places (which will be discussed briefly below).

14 Generally speaking, the available source material from these sites is such that it becomes rather unlikely that the absence of the toponymic divine epithet is simply a function of the evidence. It is therefore worth considering how the locality of the divine world in those places was highlighted instead. In the case of Palmyra, a number of deities are known by indigenous names not attested outside the oasis (or in any case not outside Palmyrene contexts, as they could be worshipped also by Palmyrenes away from home), above all the popular gods Yarhibol, Aglibol, and Malakbel. These deities kept their indigenous name also in transliterated format in Greek inscriptions (Iarheibolos, Agleibolos, Malachbelos) and thus remained local from that perspective. It could of course be said that in the case of such uniquely local divine names a toponymic epithet would have been unnecessary, but there are enough examples known from

elsewhere within the wider region (see Baetocaece, discussed above) to make the point that any deity could still be named after a locality even if the local affiliation would have been clear regardless, i.e. when the use of the epithet was not strictly necessary to achieve a full understanding.

15 Many other deities at Palmyra, all fully integrated within the local divine world but with non-Classical names known from other religious spheres of influence, found themselves identified with Greek counterparts in the bilingual epigraphy which characterised the oasis: Allat-Athena; Arsu-Ares; Herta-Hera; Elqonera-Poseidon; Baalshamin-Zeus. From their names only, it would be impossible to deduce a link with the Palmyrene locality, though it could perhaps be argued that the "explicit syncretism of Greek and Semitic deities"[52] *in itself* strengthened their status as Palmyrene deities.

16 Of the above-mentioned uniquely Palmyrene gods, it is Yarhibol who was explicitly associated with a specific place within the site. In the local divine world of Palmyra itself he did not only serve as an 'acolyte' to Bel in the latter's temple, but in his own right he functioned as the divine protector of the Efqa spring, which obviously counted as the most vital place within the settlement. This seems to have been recognised not only by the site's inhabitants (who referred to him as the '*Gad* of the blessed source', *gd' dy 'yn' brykt'*), but also by Palmyrene expatriates living in Dura-Europos (who worshipped him as the 'idol' of the source, *mṣb' dy 'yn'*).[53] These same Palmyrenes at Dura-Europos also adhered to the worship of two divinities known as the *Gaddē* of Tadmor and of Dura, respectively. In many cases, though obviously not in all, *Gad* simply is the Aramaic equivalent of Greek Tyche (and Latin Fortuna),[54] and the Gad of Tadmor, known from a relief found at Dura-Europos and dated to AD 159, does indeed follow the expected iconographic pattern of the typical Greek city goddess.[55] The Gad of Tadmor's Greek equivalent, the Tyche of Palmyra (Τύχη Παλμύρων), also made an appearance at Dura, on the famous painting from the 230s depicting the sacrifice by Iulius Terentius, tribune of the Twentieth Cohort of the Palmyrenes.[56] Tyche forms a particular class within the context of a discussion centred upon toponymic deities, because of her different dimension. Whereas the toponymic deities which are discussed above can only be toponymic deities because of their particular kind of epithet, thus totally regardless of their iconography, Tyche as the Greek city protectress expresses the unique local relationship between divine power and locality in a visual manner that is virtually identical in all localities: based on the famous Tyche of Antioch as created by Lysippus' pupil Eutychides in the early Hellenistic period, wearing a mural crown and holding a horn of abundance or another fertility symbol such as a corn ear, and with her feet resting on the representation of the local source of water (the Orontes river at Antioch, and the Efqa spring in the case of Palmyra). Some Tychai were further distinguished by the addition of locally specific requisites, such as a horse for the Tyche of the Decapolis city Hippos-Sussita (both the Greek and the indigenous place name meaning 'horse') or a crescent for the Tyche of Carrhae-Harran (an ancient centre of the Moon cult).[57]

17 The Gad of Dura, on the other hand, does not map onto the established pattern of the Tyche at all. Depicted on a relief with which that of the Gad of Tadmor forms a set, and dedicated by the same Palmyrene worshipper in AD 159, the Gad of Dura is represented as a bearded male, according to the iconography of Zeus Olympios.[58] It is therefore important to emphasise that the figure is not labelled as 'Zeus (nor Theos, nor Bel) of Dura', but as the 'Gad', the divine protector of the town, thus providing a commentary

on the way in which Palmyrene migrants chose to represent the divine world of the town in which they were living. On the above-mentioned painting of the sacrifice by Iulius Terentius, however, the Tyche of Dura (Τύχη Δούρας, even in this case using the indigenous place name, rather than Europos) was represented as a city goddess in the best classical tradition, similar to her counterpart, the Tyche of Palmyra. It goes to show that over time different Palmyrene inhabitants of Dura-Europos could have different understandings of the cultic situation, or rather followed different religious agendas.

18 Finally, toponymity also seems to have been absent from the gods and goddesses of Hatra, a stronghold and religious and administrative centre in the Jazirah region of northern Iraq. Hatra was home to an idiosyncratic local divine world, which was centred upon the only veritable family triad in the Roman Near East, Maren (our Lord), Marten (our Lady) and Bar-Maren (the son of our Lord).[59] It is possible that, at least in some cases, Maren was identified with the Sun god Shamash, to whom the city was consecrated according to Cassius Dio.[60] The coinage issued by Hatra is inscribed with a legend saying *ḥṭr' dy šmš*, Hatra (literally 'sacred enclosure') of Shamash, i.e. of the Sun. [61] But a toponymic labelling of the deity, which would have gone the other way around, 'Shamash of Hatra', is conspicuously absent.

19 It is clear from a closer look at these well preserved cities, Hatra, Palmyra and Dura-Europos, that a toponymic epithet is not absolutely necessary to bring about strong local identities with regard to the deities. Epithets which are adjectives based on a place name, or formulas that express a deity to be 'of' a place, may present the most unequivocal indicators of a unique and unbroken link between god and place, but many other aspects and elements can fulfil such a role too, including non-toponymic epithets, religious topography, divine iconography, sacrificial practice, and other cultic patterns.

BIBLIOGRAPHY

Aliquot 2009: J. Aliquot, *La vie religieuse au Liban sous l'Empire romain* (BAH 189), Beyrouth 2009.

Alpass 2013: P. Alpass, *The Religious Life of Nabataea* (RGRW 175), Leiden-Boston-Cologne 2013.

Andrade 2013: N.J. Andrade, *Syrian Identity in the Greco-Roman World*, Cambridge 2013.

Augé 1990: C. Augé, "Sur le monnayage de Dion « de Coelé-Syrie »", in P.-L. Gatier, B. Helly and J.-P. Rey-Coquais (eds.), *Géographie historique au Proche-Orient (Syrie, Phénicie, Arabie, grecques, romaines, byzantines)*, Paris 1990, 325-341.

Bleckmann, Gross 2016: B. Bleckmann, J. Gross, *Historiker der Reichskrise des 3. Jahrhunderts* I., Paderborn 2016.

Blömer 2012: M. Blömer, "Iuppiter Dolichenus zwischen lokalem Kult und reichsweiter Verehrung", in Id., E. Winter (eds.), *Iuppiter Dolichenus: vom Lokalkult zur Reichsreligion* (Orientalische Religionen in der Antike 8), Tübingen 2012, 39-98.

Blömer 2017: M. Blömer, “Revival or reinvention? Local cults and their iconographies in Roman Syria”, *Religion in the Roman Empire* 3 (2017), 344-365.

Blömer 2017b: M. Blömer, “The cult of Jupiter Dolichenus in the East”, in S. Nagel, J. Quack and C. Witschel (eds.), *Entangled Worlds. Religious Confluences between East and West in the Roman Empire. The Cults of Isis, Mithras, and Jupiter Dolichenus* (ORA 21), Tübingen 2017, 96-112.

Bonnet 2015: C. Bonnet, *Les enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris 2015.

Bonnet *et al.* 2019: C. Bonnet *et al.*, “Mapping ancient gods: naming and embodiment beyond ‘anthropomorphism’. A survey of the field in echo to the books of M.S. Smith and R. Parker”, *Mediterranean Historical Review* 34.2 (2019), 207-220.

Callot 1997: O. Callot, “La christianisation des sanctuaires romains de la Syrie du nord”, *Topoi* 7 (1997), 735-750.

Cohen 2006: G. Cohen, *The Hellenistic Settlements in Syria, the Red Sea Basin, and North Africa*, Berkeley-Los Angeles-London 2006.

Cumont 1923: F. Cumont, “Le sacrifice du tribun romain Terentius et les Palmyréniens à Doura”, *Monuments et Mémoires (Fondation Eugène Piot)* 26 (1923), 1-46.

Daubner 2017: F. Daubner, “Makedonische Götter in Syrien und Kleinasien: Erwägungen zur Identität der Siedler in hellenistischen Stadtgründungen”, in R. Raja (ed.), *Contextualizing the Sacred in the Hellenistic and Roman Near East. Religious Identities in Local, Regional, and Imperial Settings* (Contextualizing the Sacred 8), Turnhout 2017, 49-61.

Dirven 1999: L. Dirven, *The Palmyrenes of Dura-Europos. A Study of Religious Interaction in Roman Syria* (RGRW 138), Leiden 1999.

Dirven 2011: L. Dirven, “Strangers and sojourners: the religious behavior of Palmyrenes and other foreigners in Dura-Europos”, in L.R. Brody and G.L. Hoffman (eds.), *Dura Europos, Crossroads of Antiquity*, Chestnut Hill, MA 2011, 201-220.

Duchâteau 2013: M.-E. Duchâteau, *Les divinités d’Europos-Doura. Personnalité et identité (~301 av. n.è. – 256 de n.è.)*, Paris 2013.

Dunant, Stucky 2000: C. Dunant, R.A. Stucky, *Le sanctuaire de Baalshamîn à Palmyre* IV. *Skulpturen / Sculptures* (Bibliotheca Helvetica Romana 10.4), Rome 2000.

Gladigow 1981: B. Gladigow, “Gottesnamen (Gottesepitheta) I (allgemein)”, in T. Klauser *et al.* (eds.), *Reallexikon für Antike und Christentum* 11, Stuttgart 1981, 1202-1238.

Hajjar 1977: Y. Hajjar, *La triade d’Héliopolis-Baalbek. Son culte et sa diffusion à travers les textes littéraires et les documents iconographiques et épigraphiques* I-II (ÉPRO 59) Leiden 1977.

Hajjar 1985: Y. Hajjar, Y*La triade d’Héliopolis-Baalbek. Iconographie, théologie, culte et sanctuaires*. Montréal 1985.

Healey 2001: J.F. Healey, *The Religion of the Nabataeans. A Conspectus* (RGRW 136), Leiden-Boston-Cologne 2001.

Hillers, Cussini 1996: D.R. Hillers, E. Cussini, *Palmyrene Aramaic Texts*, Baltimore-London 1996.

Kaizer 1997: T. Kaizer, “*De Dea Syria et aliis diis deabusque*. A study of the variety of appearances of *Gad* in Aramaic inscriptions and on sculptures from the Near East in the first three centuries AD, part 1”, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 28 (1997), 147-166.

Kaizer 1998: T. Kaizer, "*De Dea Syria et aliis diis deabusque*. A study of the variety of appearances of *Gad* in Aramaic inscriptions and on sculptures from the Near East in the first three centuries AD, part 1", *Orientalia Lovaniensia Periodica* 29 (1998), 33-62.

Kaizer 2000: T. Kaizer, "Some remarks about the religious life of Hatra", *Topoi* 10 (2000), 229-252.

Kaizer 2002: T. Kaizer, *The Religious Life of Palmyra. A Study of the Social Patterns of Worship in the Roman Period* (Oriens et Occidens 4), Stuttgart 2002.

Kaizer 2006: T. Kaizer, "In search of Oriental cults: methodological problems concerning 'the particular' and 'the general' in Near Eastern religion in the Hellenistic and Roman periods", *Historia* 55 (2006), 26-47.

Kaizer 2009a: T. Kaizer, "Patterns of worship in Dura-Europos: a case study of religious life in the Classical Levant outside the main cult centres", in C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge and D. Praet (eds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique. Colloque de Rome, 16-18 Novembre 2006*, Bruxelles-Rome 2009, 153-172.

Kaizer 2009b: T. Kaizer, "Religion and language in Dura-Europos", in H.M. Cotton, R.G. Hoyland, J.J. Price and D.J. Wasserstein (eds.), *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, Cambridge 2009, 235-253.

Kaizer 2013a: T. Kaizer, "Creating local religious identities in the Roman Near East'", in M.R. Salzman and W. Adler (eds.), *The Cambridge History of Religions in the Ancient World*, vol.2: *From the Hellenistic Age to Late Antiquity*, Cambridge 2013, 54-86.

Kaizer 2013b: T. Kaizer, "Identifying the divine in the Roman Near East', in L. Bricault, C. Bonnet (eds.), *Panthée. Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire* (Religions in the Graeco-Roman World 177), Leiden – Boston 2013, 113-128.

Kaizer 2017: T. Kaizer, "Cult centres and local mythologies in Strabo's and Pliny's Near East", in R. Raja (ed.), *Contextualizing the Sacred in the Hellenistic and Roman Near East. Religious Identities in Local, Regional, and Imperial Settings* (Contextualizing the Sacred 8) Turnhout 2017, 31-48.

Kaizer 2022: T. Kaizer, "Notes on some Palmyrene religious imagery", in K. Lapatin, R. Raja (eds.), *Palmyra and the East* (Studies in Palmyrene Archaeology and History 6), Turnhout 2022, 127-138.

Lightfoot 2003: J.L. Lightfoot, *Lucian, On the Syrian Goddess. Edited with Introduction, Translation and Commentary*, Oxford 2003.

Lipinski 2013: E. Lipiński, "Marna and Maiuma", Latomus 72 (2013), 919-938.

Matheson 1994: S.B. Matheson, *An Obsession with Fortune. Tyche in Greek and Roman Art* (Yale University Art Gallery Bulletin), New Haven 1994.

Millar 1993: F. Millar, *The Roman Near East, 31 BC – AD 337*, Cambridge, MA-London 1993.

Mussies 1990: G. Mussies, "Marnas, god of Gaza", in H. Temporini, W. Haase (eds.) *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 18, 4, Berlin 1990, 2412-2457.

Negev 1981: A. Negev, *The Greek Inscriptions from the Negev* (Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Minor 25), Jerusalem 1981.

Nehme 2012: L. Nehmé, "Le dieu Obodas chez les Nabatéens: hypothèses anciennes et découvertes récentes", in I. Sachet, C.-J. Robin (ed.), Dieux et déesses d'Arabie. Images et representations, Paris 2012, 181-224.

Ovadiah, Mucznik 1997: A. Ovadiah, S. Mucznik, "The Zeus from Gaza re-examined", *Archivo Espanol de Arqueologia* 70 (1997), 175-176.

Parker 2017: R. Parker, *Greek Gods Abroad. Names, Natures, and Transformations*, Oakland, CA 2017.

Paturel 2019: S.E. Paturel, S*Baalbek-Heliopolis, the Bekaa, and Berytus from 100 BCE to 400 CE. A Landscape Transformed* (Mnemosyne Supplements 426), Leiden-Boston 2019.

Rieger 2020: A.-K. Rieger, "This god is your god, this god is my god: local identities at sacralized places in Roman Syria", in V. Gasparini, M. Patzelt, R. Raja, A.-K. Rieger, J. Rüpke and E. Urciuoli (eds.), *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World*, Berlin 2020, 351-383.

Rostovtzeff 1934: M.I. Rostovtzeff, *The Excavations at Dura-Europos, Conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters. Preliminary Report of Fifth Season of Work, October 1931 – March 1932*, New Haven 1934.

Rostovtzeff, Brown, Welles 1939: M.I. Rostovtzeff, F.E. Brown and C.B. Welles (eds.), *The Excavations at Dura-Europos, Conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters. Preliminary Report of the Seventh and Eighth Seasons of Work, 1931-1934 and 1934-1935*, New Haven 1939.

Rüpke 2007: J. Rüpke, *Römische Priester in der Antike. Ein biographisches Lexikon*, Stuttgart 2007.

Sartre 1991: M. Sartre, *L'Orient romain. Provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 avant J.-C. – 235 après J.-C.)*, Paris 1991.

Sartre 2001: M. Sartre, *D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique, iv[e] siècle avant J.-C. – iii[e] siècle après J.-C.*, Paris 2001.

Savignac, Starcky 1957: R. Savignac, J. Starcky, "Une inscription nabatéenne provenant du Djôf", *Revue biblique* 64 (1957), 196-217.

Slocum 1977: J.J. Slocum, "Another look at the coins of Hatra", *The American Numismatic Society. Museum Notes* 22 (1977), 37-47.

Sourdel 1952: D. Sourdel, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine* (BAH 53), Paris 1952.

Spijkerman 1978: A. Spijkerman, *The Coins of the Decapolis and Provincia Arabia*, ed. M. Piccirillo, Jerusalem 1978.

Teixidor 1967: J. Teixidor, "Bulletin d'épigraphie sémitique 1967", *Syria* 44 (1967), 165-195.

Walker 1958: J. Walker, "The coins of Hatra", *Numismatic Chronicle* 18 (1958), 167-172.

Winter 2017: E. Winter, "Das Heiligtum auf dem Dülük Baba Tepesi bei Doliche. Die Grabung der Jahre 2013-2015", in Id. (ed.), *Vom eisenzeitlichen Heiligtum zum christlichen Kloster. Neue Forschungen auf dem Dülük Baba Tepesi* (Asia Minor Studien 84), Bonn 2017, 1-20.

Yon, Gatier 2009: J.B. Yon, P.-L. Gatier (eds.), *Choix d'inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Amman-Beyrouth-Damas-Alep 2009.

NOTES

1. I remain grateful to Corinne Bonnet and Giuseppina Marano for their organization, patience and comments, to Aleksandra Kubiak-Schneider for the original invitation to the workshop, and to the anonymous referees for their constructive feedback.

2. For a discussion of the variety of ways in which local religious identities could be created in the Roman Near East, see Kaizer 2013a.

3. See, on divine epithets in general, Gladigow 1981, esp. 1228-1229. See also the relevant publications by the Mapping Ancient Polytheisms project (ERC MAP 741182), which are listed at https://map-polytheisms.huma-num.fr/activites-2/publications/?lang=en.
4. Millar 1993, 503.
5. Rieger 2020, 352. See *ibid.*: “The local specification of deities and the identity-shaping of their human counterparts occurred at the sacralized places due to tensions between local interests and those of outsiders, primarily concerning agricultural resources and especially in the 1st to 3rd centuries CE.”
6. See, for a discussion of toponymic deities elsewhere in the ancient world, Parker 2017, 95-101, and Blömer 2017a on iconographical aspects of local cults.
7. Sartre 1991, 491: “En réalité, le plus important ne réside pas tant dans le nom du dieu que dans son épithète topique.”
8. I owe this important observation to my student Alison Ewins. *Theos Baetocaece*, in various spellings and with a variety of additional epithets, is attested in *IGLS* VII, 4031-35, 4037-38, 4041. Only the famous dossier uses Zeus, when referring to the power ‘of the god Zeus of Baetocaece’ (θεοῦ Διὸς Βαιτοκαικης), see *IGLS* VII, 4028C (with those responsible for the re-inscription of the document identifying themselves as οἱ κάτοχοι ἁγίου οὐρανίου Διὸς, ‘devotees of sacred heavenly Zeus’, ibid. E). On Baetocaece and its inscriptions, see now also Bonnet 2015, 132-149.
9. In both cases, from Rome and Puteoli, respectively, the deity is fully named as *Iuppiter Optimus Maximus Damascenus*, *CIL* VI, 405 and X, 1576. A dedication from Bostra (Δὶ Δαμασκηνῷ), made by someone sporting the tria nomina, has been heralded as the only appearance of the deity in Syria outside Damascus itself, see *IGLS* XIII.1, 9013.
10. [Julian], *Ep.* 80, with Millar 1993, 312. For the conventional identification with Hadad, see Sourdel 1952, 44; Sartre 2001, 288; but see Millar 1993, 313-314.
11. See Bonnet *et al.* 2019.
12. On the temple of IOMH at Baalbek, see most recently Paturel 2019. The sources related to his cult are collected by Hajjar 1977, with ID. 1985 and J.C. Greenfield’s review and the ensuing debate between the two scholars in *Numen* 37.2 (1990) 280-283 and *ibid.* 38.2 (1991) 266-273. On the excavations of the home sanctuary of IOMD at Dülük Baba Tepesi, conducted by the *Forschungsstelle* Asia Minor of the University of Münster, and on the deity’s cult, see, e.g., Winter 2017; Blömer 2012; ID. 2017b.
13. Kaizer 2006, 41. IOMH was a beardless figure with curly hair, crowned with a calathos, standing on a plinth, flanked by bulls, holding a whip in his right hand and an ear in his left, and most often enclosed in a kind of sheath which was neatly divided in a number of sections displaying busts. IOMD stood on a bull, waving an axe in one hand, and was often accompanied by his female consort known as Juno Dolichena, who herself sported a mirror and stood either on a cow or on a deer. As for IOMH, a statue of the god found at as-Sukhnah, about 70 km to the northeast of Palmyra but situated within the city’s territory, was made in the typically Palmyrene art style, despite the dedicant being a Roman military official, prefect of the Second Syrian Cohort of the Thracians. See Kaizer 2022, 127-128.
14. Rieger 2020, 358.
15. Hajjar 1977, no. 303, and for further examples see ibid. no. 272 (from Aquincum in Pannonia Inferior) and no. 283 (from Carvoran, ancient Magnae, on Hadrian’s Wall).
16. Millar 1993, 249. For further discussion, see Kaizer 2013b.
17. *AÉ* 1952, no. 206, with Hajjar 1977, no. 227. See the MAP database: https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/source/4752.
18. Tac. *Hist.* II 78: *nec simulacrum deo aut templum - sic tradidere maiores -: ara tantum et reverentia* (‘the god has no image or temple — such is the rule handed down by the fathers —; there is only an altar and the worship of the god). See Hajjar 1977, no. 227 with pl. LXXXVI. Not only does Tacitus stress that this is an ancient tradition, the Heliopolitanus with whom the god of the

Carmel (*Karmēlos*) is being identified in the inscription (as *Hēliopoleitēs*) was of course widely attested in an 'iconic' format. In this context, Hajjar 1977, 269 emphasised "la grande poussée expansive imprimée au culte héliopolitain par la dynastie des Sévères" and drew attention to the fact that from the Severan period Jupiter Heliopolitanus was put on the coinage of Ptolemais.

19. Spijkerman 1978, 118-121. See also Augé 1990, 330 on "le « Baal » de Dion, dont on ignore le nom indigène, mais que l'aigle et la Niké assimilent très probablement à Zeus."

20. *Ethnika*, s.v. Κύρρος, πόλις Συρίας ... καὶ Κυρρεστίς ἡ Ἀθηνᾶ, see ed. A. Meineke 1849, 397. See for further references and discussion Cohen 2006, 181-182.

21. See on Athena Kyrrhestis also Daubner 2017, 53-54.

22. Rostovtzeff 1934, 307-310, no. 610 with fig. 13 ; Cuvigny 2004, 192-194. See the MAP database: https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/attestation/7111.

23. Rostovtzeff, Brown and Welles 1939, 180-217; Duchâteau 2013, 113-122.

24. *CIS* II.1, no. 182, with Healey 2001, 64 and 108-109; Alpass 2013, 194-195. For further bibliography, see the MAP database: https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/source/11288.

25. Savignac, Starcky 1957, with Healey 2001, 89-90; Alpass 2013, 102, notes to text no. 16.

26. Though it cannot be entirely certain that Gaia is a place rather than a person, there is at least a place called Gaia located near Petra. On top of this, the name Dushara (transliterated as Dusares) itself has been explained as 'He of the Shara', a mountain range in southern Jordan. See Healey 2001, 86-89. So this might even be considered a triple layer of divine locality.

27. *RES* 83, dated to AD 93, with Healey 2001, 98; Alpass, 2013, 188-189, no. 1. See the MAP database: https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/source/11335.

28. In as far as it had not been settled yet by the attestation of a similar but less ambiguous formula from Hegra, see Healey 2001, 98; Alpass 2013, 186, 189, no. 2, a dedication 'to A'ra who is in Bostra, god of Rabbel' (*l'‘r' dy bbṣr' 'lh rb'l*). The most interesting aspect of this latter example is the fact that the deity is still explicitly named as 'god of Rabbel' while the inscription is dated to the first year of the reign of another king, Maliku.

29. Spijkerman 1978, 78-79, no. 39.

30. E.g. the plural form of the place name Palmyra, similarly declined in the genitive as Παλμύρων, is attested in a fragment from the third-century author Nikostratus of Trapezus, preserved by the sixth-century Syrian scholar Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* 5.24 (*FGrH/BNJ* 98), see Bleckmann, Gross 2016, 72; also on the famous painting from Dura-Europos of the sacrifice by the tribune Julius Terentius, see Cumont 1923, 12 n. 3.

31. Spijkerman 1978, 78-81, no. 45-47.

32. Spijkerman 1978, 74-75, no. 24.

33. Spijkerman 1978, 60-61, no. 1-3, issued under Antoninus Pius and Marcus Aurelius.

34. Negev 1981, no. 3-4, 6, 13. For discussion of the divine figure, see Healey 2001, 68-69; Alpass 2013, 156-159; Nehmé 2012.

35. *Ethnica*, s.v. Ὄβοδα: ὅπου Ὀβοδης ὁ βασιλεύς, ὃν θεοποιοῦσι, τέθαπται.

36. Rostovtzeff 1934, 112-113, no. 416; Duchâteau 2013, 324-347; Yon, Gatier 2009, 144-145, no. 35.

37. Duchâteau 2013, 303-323.

38. The interpretation of the inscription has been much discussed. See DIRVEN 1999, 5 n. 17: "the cult of Aphlad was confined to people from the village of Anath." Kaizer 2009a, 162-163: "it must be doubtful whether it was adhered to only by villagers from Anath themselves. Surely there would have been no need for such meticulous description." Dirven 2011, 217 n. 15: "the stress on the god's origin functions as an identity marker for the group from Anath. This formulation is well known in the Roman Near East and it does not follow from this that people from other places worshipped the god as well." As Andrade 2013, 222-225 has shown, other inscriptions from the temple of Aphlad at Dura-Europos imply that the deity's cult was attended also by citizens of Dura, while the original villagers from Anath managed to keep a distinctive status through their own association within a 'brotherhood' (ἑταιρεία).

39. See Kaizer 2002, 98-99. Du'anat and Shadrafa were represented alongside each other on a relief of which only the bottom part is preserved, see Dunant, Stucky 2000, 87, no. 11 with Taf. 6.11.
40. Duchâteau 2013, 324. But the little that is left on the relief of Du'anat from Palmyra makes this god look rather different from the deity identified as Aphlad on the relief from Dura-Europos.
41. Of course, in the absence of other qualifying epithets or iconography, away from their 'home' context deities would need a toponymic epithet to have their original locality expressed, e.g. the above-mentioned Zeus Damaskēnos from Bostra (*IGLS* XIII.1, 9013) or the Zeus Phainēsios, from Phaena (Mismiyeh) who was worshipped at Damet el-'Alya, see Sourdel 1952, 24 n. 7.
42. Kaizer 2017.
43. Strabo, *Geogr.* XVI 1, 27: ἡ Βαμβύκη, ἣν καὶ Ἔδεσσαν καὶ Ἱερὰν πόλιν καλοῦσιν, ἐν ᾗ τιμῶσι τὴν Συρίαν θεὸν τὴν Ἀταργάτιν. Pliny, *HN* V 19, 81: *Bambycen quae alio nomine Hierapolis vocatur, Syris vero Mabog - ibi prodigiosa Atargatis, Graecis autem Derceto dicta, colitur.* On Lucian's *On the Syrian Goddess*, see LIGHTFOOT 2003. Atargatis was worshipped elsewhere in the Near East as well, and (co-)inhabited temples and shrines at Palmyra, Dura-Europos and Hatra. See the contribution of Nate Andrade in this volume.
44. *IGLS* XI, no. 45A, with Aliquot 2009, 146-147; *CIS* II, no. 422, with Healey 2001, 50 and 140; Alpass 2013, 105, no. 23. See the MAP database: https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/source/11787.
45. See Hdn. V 3, 5 on the conical stone of Elagabalus in Emesa. A denarius minted under the homonymous emperor at Antioch in 218/9 shows a quadriga carrying this aniconic image (baetyl), see *RIC* 195 / *BMC* 284. See *RIC* 131 / *BMC* 225, a denarius depicting the emperor in an act of sacrifice accompanied by the legend *SACERD(os) DEI SOLIS ELAGAB(ali)*. See also Rüpke 2007, 33-34.
46. See *BMC* 24, a bronze coin of AD 253 with Greek legends and dated according to the Seleucid era which was minted at *colonia* Emesa (ΕΜΙΣΩΝ ΚΟΛΩΝ), showing a bust of Uranius (ΑΥΤΟΚ ΣΟΥΛΠ ΑΝΤΩΝΙΝΟΣ ΣΕ) on the obverse and a temple with the conical stone of Elagabalus in its centre on the reverse. See Malalas XII 26 (296), who records how 'the priest of Aphrodite, called Sampsigeramos' (ὁ ἱερεὺς τῆς Ἀφροδίτης ὀνόματι Σαμψιγέραμος), stood up against Shapur when the Sasanians overran the region.
47. See the MAP database: https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/element/1425.
48. Millar 1993, 250-256 still provides the most accessible overview. See also Callot 1997. For all attestations see https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/element/1421.
49. For an overview, see Mussies 1990, and now also Lipiński 2013. See Ovadiah, Mucznik 1997 on a Zeus statue which they interpret as bringing together various trends and characteristics, and Millar 1993, 358 for the deity's cult as "an element of continuity." The god's temple at Gaza was known as the Marneion, see *Life of Porphyry* 75.
50. Hillers, Cussini 1996, no. 2740, with Teixidor 1967, 188.
51. Hillers, Cussini 1996, no. 1353 (AD 25), which records a dedication of a statue by the treasurers and the assembly of the Palmyrenes for a certain Malku 'because he did good to them and to their city and to the house of their gods' (*[mn d]y špr lhwn wlmḥwzhwn wlbt 'lhyhwn*); no. 0269 (AD 51), which records how the city of the Palmyrenes ([Παλμυρη]νῶν ἡ [π]ό[λις]; the Palmyrenean uses a different term meaning 'collectivity' to express this notion: *gbl tdmry' klhn*) honoured a certain Mokeimu because he had offered cultic objects 'to the temple of their gods' (*lbt 'lhyhn*). See also Kaizer 2002, 70 and n. 21.
52. Thus Millar 1993, 319.
53. *Gad* of the blessed source: Hillers, Cussini 1996, no. 0322; *mṣb'* of the source: ibid. 1099. See Kaizer 2002, 143-148.

54. For a discussion of all attestations of *Gad* in the Aramaic epigraphy of the Roman period, see Kaizer 1997; ID. 1998.
55. Dirven 1999, pl. IV.
56. Cumont 1923, 12.
57. On Tyche in the Graeco-Roman world in general, see Matheson 1994. Hippos-Sussita: e.g. *RPC* IV.3, no. 6289, 6567, 6290, 6582, all examples of the local Tyche holding the bridle of the horse standing next to her. Carrhae-Harran: e.g. *RPC* VII.2, no. 3439-3444, all examples of a bust of the Tyche with a moon crescent above her *corona muralis*.
58. Dirven 1999, pl. III. For the interpretation of the Gad of Dura as Zeus Olympios, see *ibid*., 111-119.
59. Kaizer 2000, 233. The triad is also attested in a bilingual (Hatrean Aramaic and Greek) graffito from Dura-Europos, on which see Kaizer (2009b) 245-246.
60. Dio LXVIII 31, 2: τοῦ Ἡλίου ᾧπέρ που καὶ ἀνάκειται.
61. Walter 1958; S 1977.

ABSTRACTS

Patterns of worship reflect ancient society. By studying the ways in which various deities received their cult, lessons can be learned about the local societies in which the worshippers lived. This paper focuses on what is perhaps the most obvious method to turn any deity into a specifically local one, namely the use of the toponymic epithet. By concentrating on the local perspective of religious life in the Roman Near East, and in particular on the close connection between deity and place (also related to questions of religious topography and the formation of religious identities), the paper aims to address a number of issues that play an important role in current debates about the relationship between localism, regionalism and globalism.

Les modèles d'organisation du culte reflètent les sociétés anciennes. En étudiant les façons dont les différentes divinités recevaient un culte, on peut tirer des leçons sur les sociétés locales dans lesquelles vivaient les acteurs de ces pratiques. Cet article se concentre sur ce qui est peut-être la méthode la plus évidente pour faire de toute divinité une puissance spécifiquement locale, à savoir le recours à une épithète toponymique. En se concentrant sur la perspective locale de la vie religieuse au Proche-Orient romain, et en particulier sur le lien étroit entre la divinité et le lieu (également en relation avec les questions de topographie religieuse et de formation des identités religieuses), cet article entend affronter un certain nombre de questions qui jouent un rôle important dans les débats actuels sur la relation entre localisme, régionalisme et le globalisme.

INDEX

Mots-clés: toponymique, épithètes, localité, Zeus, Tychè
Keywords: toponymic, epithets, locality, Zeus, Tyche

AUTHOR

TED KAIZER

Durham University, Department of Classics & Ancient History. 38 North Bailey, Durham DH1 3EU, United Kingdom. ted.kaizer(at)durham.ac.uk

Syrian Goddess, Arabian God: Addressing Gods through Ethnics

Déesse syrienne, Dieu arabe: s'adresser aux dieux par le biais des ethnies

Nathanael Andrade

---

1 Sometime in the 2nd century or so, a soldier named Caius Iulius Dionysius, "Syrian by origin" (*natione Surus*), made a votive offering to his "ancestral Commagenian god" (*pater[no deo] Comogeno*) in the city of Rome. Joining him were his sons Iulius Romanus and Iulius Aquila and a priest named Sabeo.[1] The god that Dionysius, a north Syrian, celebrated as his ancestral Commagenian divinity was probably Jupiter Dolichenus, who originated from a north Syrian cult site at Doliche and had become popular among soldiers, whether Syrian or not.[2] But why did Dionysius opt to identify his divinity as the Commagenian god, a phrasing rarely attested in the Roman empire? What governed the premise that Jupiter Dolichenus was the ancestral god of people from a north Syrian region, when his standard name associated him with a local cult site within it?

2 A noteworthy aspect of cults originating from the Roman Near East was the link that worshippers sometimes drew between a divinity and an ethnic, regional, or provincial label. In the examples provided by polytheistic worship, the Syrian goddess (*thea Suria*, *dea Syria*) is most famous. The Aramaean divinity Atargatis acquired this name at a time when her notable cult site at Hierapolis was attracting regional pilgrims. But there are other occasional examples for the Roman Near East, like a Commagenian god (*deus Commagenus*) and an Arabian god (*theos Arabikos*). In north Africa, which offers a useful comparison, worshippers celebrated Maurian gods (*dii Mauri*) or identified female divinities as Maurian, Punic, or African.

3 If notable, the phenomenon is also unique. Relatively few gods, it seems, were called by such labels. With few exceptions, their known examples originate from the Roman Near East or north Africa. Moreover, the epigraphic and numismatic record suggests that such conceptualizations were relatively isolated and varied in popularity among worshippers. Of course, references to the Syrian goddess emerge in inscriptions throughout the Hellenistic and Roman Mediterranean and its hinterland, and over the course of centuries. Yet, her example is not common. Similar formulations for other

gods are often sparse, pertain to local contexts, and emerge sporadically. If certain gods could be defined in explicitly ethnic or regional terms, or even be defined as patron divinities of certain ethnic or provincial populations, it does not mean that they attracted universal recognition as such. Only select people were necessarily conceptualizing them in this way.

4 Even so, the statements of the north African Christian Tertullian, active c. 200 CE, imply consistency. He indicates that certain provinces or their cities (*civitates*) promoted gods as their unique patrons. In two similar passages, he links Atargatis to Syria, Dusares (and Obodas) to Arabia, Belenus to the inhabitants of Noricum, Caelestis to Africa, and "minor kings" (*reguli*) or Varsutina to Mauretania.[3] With the exception of Belenus, a god attested at Aquileia and in Noricum,[4] Tertullian's statements focus on provinces or regions of the Near East or north Africa that purportedly had a "provincial god." Tertullian probably had decent information on the province of Africa Proconsularis, where he resided. Caelestis is a common label for the Phoenician goddess Tanit in Latin inscriptions of north Africa.[5] Even so, very rarely does she appear as "the African goddess." Varsutina is hardly attested in inscriptions, if at all.[6] If Tertullian is correct, it could mean that the epigraphic record unevenly represents a uniform phenomenon of Roman provincial religious practice. Yet, such uneven representation may point to the inconsistency of the phenomenon itself. Gods perhaps rarely earned such recognition, and only among limited numbers of worshippers.[7] If the Syrian goddess attracted wide attention, others did not. Even Isis and Sarapis, whom ancient worshippers certainly associated with Egypt, are almost never specified in surviving inscriptions as "the Egyptian" god or goddess.[8]

5 In light of such issues, this article explores the social mechanisms that endowed gods of Near Eastern origin with ethnic or regional labels like the Syrian goddess, the Commagenian god, or the Arabian god. It also explores, comparatively, the dedications made to "the Maurian gods" or goddesses occasionally identified as Maurian, Punic, or African in north Africa. The amplified inter-regional contact of the Hellenistic and Roman Mediterranean surely laid the groundwork for such labeling. As observed in scholarship, people who encountered foreign gods naturally applied their traditional worshippers' ethnic or regional labels to them, along with standard epithets or attributes for elevating eastern gods.[9] Yet, as this article emphasizes, the labeling also reflected forms of social differentiation intrinsic to the ethnic and provincial categories that Roman imperial management fostered in the Roman Near East or among expatriate Syrians. Perhaps more important, it sometimes emphasized the ethnic differences that existed among a god's diverse worshippers. Some worshippers could claim greater legitimacy than other worshippers by framing a god as "ancestral" to them alone.

6 The forms that these differentiations could take were many. In some cases, ethnic labeling pointed to how people were identifying their own "ancestral" gods as the patrons of their ethnic or provincial populations, even as they promoted these same gods' worship and "marketability" among foreigners or outsiders.[10] In others, it represents how worshippers were conceptualizing the regional or ethnic foreignness of gods introduced to them by other peoples. Very often, such phrasing celebrated common Syrian, Arabian, or north African regional origins among worshippers and their gods. But at times, it could distinguish worshippers descended from Greek and Italian settlers, or at least people operating within their municipal paradigms, from

longstanding Aramaean, Arabian, or Libyan populations. Finally, ethnic labeling sometimes circulated among people of relatively equitable stature. The invocation of a Commagenian god among soldiers and connected civilians is arguably one example. In some instances, however, it reflects how a social group empowered or privileged by imperial structuring appropriated a divinity in symbolically violent ways. After all, some people who celebrated the “Syrian goddess” were non-Syrians, like Athenians on Hellenistic Delos or various residents of Roman Italy, who had displaced Syrians as the priests and participants of her local cult. Others who did so were Roman soldiers, veterans, and colonists (or their descendants) who had adopted a goddess worshipped by local Syrians and reconstituted her according to their own perspectives.

Syrian Goddess

7 The most famous and longstanding example of a divinity described by an ethnic or provincial name is “the Syrian goddess,” known among Syrians primarily as Atargatis. Her most notable cult site and pilgrimage center has been immortalized by Lucian of Samosata. The goddess’ worship at Hierapolis-Manbog from the Iron Age to Roman times,[11] her celebration as “Holy Aphrodite” on Hellenistic Delos,[12] and Lucian’s portrayal of her cult site and its ethnic dimensions have attracted a wealth of treatments.[13] In light of the immense scholarship on the Syrian goddess, we limit the discussion to how worshippers identified Atargatis as “the Syrian goddess” or a “Syrian Aphrodite.”[14]

8 Atargatis’ reputation as a “Syrian goddess” preceded Roman imperial intervention in the eastern Mediterranean and originated in Hellenistic social contexts. Even so, it largely took shape within social and religious frameworks generated by contact between Syrian worshippers and non-Syrian audiences, especially as Syrians migrated (or were violently displaced) to various parts of the eastern Mediterranean. Some early attestations for Atargatis as “the Syrian goddess” come from Pelusium in Egypt. In a papyrus from 222 BCE, a woman named Asia indicates that her husband Machata had been maintaining a small shrine to the Syrian goddess and Aphrodite Berenike on his property.[15] His children or descendants apparently still worshipped her as such a generation later.[16] In their inscription, Machata’s descendants identified themselves as Macedonians. Even so, on the basis of Asia’s name, commentators have long observed that she probably originated from the vicinity of north Syria and had introduced the worship of Atargatis to her husband. Machata may have been involved in the military campaigns in north Syria for which Ptolemy III is well known, and he conceivably came into contact with his wife Asia in that area (her social status at the time remains unknown, but she had possibly been enslaved and named “Asia” accordingly). At Pelusium, Malchata and Asia reconfigured Atargatis as the Syrian goddess, whether due to their family members’ non-Syrian origins or to describe the goddess to local Greeks and Egyptians at Pelusium. Whatever the scenario, certain people at Pelusium were reckoning the divinity as “the Syrian goddess” amid contact between Syrian and non-Syrian populations and, apparently, the movement of Syrians overseas. These conditions enabled the transfer of Atargatis’ cult from Syrians to non-Syrians.

9 We witness a similar pattern at 2nd-century BCE Delos, where many north Syrians had expatriated and established a sanctuary for Atargatis and her consort Hadad.[17] Their activity represents what is arguably the best-documented context for the worship of

Atargatis in the Hellenistic period. It offers ample evidence for how worshippers increasingly invoked her as a “Syrian” divinity as her cult incrementally integrated Athenian worshippers and eventually priests. In the earliest dedicatory inscription from the Syrian sanctuary, which seems to predate the Roman transfer of Delos to Athenian control in 166 BCE, a priest named Nikon and his wife, the priestess (*hiereia*) Onesako, commemorated their construction of an *oikos* on behalf of the *koinon* of Syrian *thiasitoi*.[18] After Delos’ transfer to Athenian control, Syrians apparently officiated the cult to Atargatis for several decades. In 128/27, a Hierapolitan named Achaios, dedicated (or restored) the *naos*, an adjacent *oikos*, and an altar for Atargatis and Hadad. [19] For the next decade, a spate of dedications indicates that Atargatis’ priests were Hierapolitan.[20] Even so, worshippers at the sanctuary were diverse, as two dedications by an Athenian demonstrate.[21] The general picture of the sanctuary during this period (before 118 BCE) is that of Syrians officiating the priesthoods for their ancestral goddess on behalf of diverse worshippers, including Athenians.

10 A noteworthy feature of the dedications made at the sanctuary on Delos during the tenure of Syrian priests, while being overwhelmingly inscribed in Greek, is that they refer to their patron divinities by their more traditional Aramaic names Hadad and Atargatis (or variants thereof). Otherwise, they sometimes invoke Atargatis anonymously as a “holy” goddess.[22] In one example, a person venerated Hadad and Atargatis, his “ancestral divinities” (*theoi patrioi*), while a Hierapolitan was serving as priest.[23] Yet, inscriptions of this period do not refer to Atargatis as “holy Aphrodite” or “the Syrian goddess.” Even Athenians and Italians who worshipped at the temple apparently invoked the gods by their Aramaic names. Only starting in 112 BCE, when Athenians increasingly served as priests of the goddess, did references to “holy Aphrodite” appear.[24] Intriguingly, in a couple such attestations, her consort is called by his traditional name of Hadad.[25] After 107, dedications to “Syrian goddess” become prominent, and the goddess’ traditional name disappears.[26] Altogether, the recognition of Atargatis as the “Syrian goddess” at Delos happened as her cult incrementally involved non-Syrian priests and worshippers, particularly Athenians whose privileged position at Delos was being buttressed by Roman imperial intervention. Moreover, such non-Syrians, especially the Athenians, noticeably did not refer to holy Aphrodite or the Syrian goddess as their ancestral divinity even as they worshipped and celebrated her. They understood Atargatis to be a foreign goddess, the ancestral divinity of a foreign people whose cult they now overwhelmingly regulated.

11 While not as thoroughly documented, the residents of municipalities in mainland Greece and Macedon also worshipped “the Syrian goddess” during the Hellenistic period.[27] Sometimes they even established a temple for her. For example, the goddess was worshipped at Physteion in Aetolia (as Syrian Aphrodite) by the 3rd or 2nd century BCE, and at Thuria in the Peloponnese, a temple was dedicated to the “Syrian goddess” by the 2nd century BCE.[28] Around the same time, a man in Macedonian Beroia made a dedication to Atargatis Soteira,[29] though in subsequent centuries she attracted notice as “the Syrian goddess.”[30] How the goddess arrived in these places is unclear, though various forms of connectivity were potentially in play. In some instances Macedonian veterans returning from Syria may have brought her cult.[31] Also, as Syrians increasingly settled in the Aegean sea or joined the armies of Greco-Macedonian empires, commercial or labor aspirations may have brought them to coastal areas of the Peloponnese and Macedon. Plutarch reports that Syrians (or Greeks from Syria) were affiliated with the Antigonid garrison at 3rd-century Acrocorinth.[32] Furthermore,

the fact that worshippers conceived of the goddess as overseeing slave manumissions in Greece and Macedon may suggest that her cult traveled with the movements of enslaved Syrians.[33] However such movement and settlement occurred, it seems that the name "Syrian goddess" or "Syrian Aphrodite" became more popular as her cults increasingly attracted non-Syrian worshippers from local communities. In general, these non-Syrian worshippers conceived of "the Syrian goddess" as the ancestral divinity of a foreign Syrian people, though the vulgarization *Diasura* that emerged over time may reflect how some such worshippers had disassociated her from her Syrian origins.[34]

12 The presence of the Syrian goddess in Sicily bears some significance insofar as textual sources link her to a major slave rebellion on the island in the 130s BCE. According to Diodorus (34.2), a slave from Apamaea named Eunous organized a rebellion after he had visions of the divinity. Diodorus describes her as the Syrian goddess, though Eunous probably knew her simply as Atargatis. The rebellion reminds us that the worship of Atargatis traveled in part due to the violence of the slave trade.[35] Of course, by every indication she accrued worshippers in Sicily who were not of Syrian origin and described her as the Syrian goddess, as a Latin inscription from Syracuse attests.[36] If the goddess' initial presence in Sicily during the 2nd century BCE reflects the violent relocation of the enslaved from Syria, her cult eventually made the transfer to free worshippers from the local population. Yet, such transfer happened through the literal and symbolic violence wrought by human trafficking and enslavement. In this context of domination, free people of increasingly non-Syrian origin were ascribing the name "Syrian goddess" to a divinity brought to Sicily by enslaved Syrian bodies.

13 The epigraphic evidence from the Roman imperial period overwhelmingly points to the worship of a "Syrian goddess" among people who were not Syrian by origin but who had maintained direct contact or formed social bonds with Syrians. In Rome and elsewhere in Italy, dedications to "the Syrian goddess" or its derivatives were standard.[37] The same pertains to other regions.[38] During the 160s at Carvoran in Britain, the prefect of the *cohors I Hamiorum* made an altar dedication to *Dea Suria*.[39] About 50 years later, a military tribune named Donatianus, apparently from north Africa, celebrated her in an inscribed iambic poem to the Syrian goddess. It conflated her with Ceres (a popular goddess in north Africa) and perhaps even Julia Domna.[40] Donatianus' unit is unclear, but the presence of the *cohors I Hamiorum* at Carvoran was probably significant in exposing him to the Syrian goddess' cult.

14 As the Syrian goddess earned a reputation as a primary patron divinity of Syrians, her cult sometimes circulated in a relatively equitable way among soldiers in the Roman army, some being Syrian and others not. In such contexts, she was sometimes paired with other popular gods of Syrian origin whose worship also circulated throughout the Roman empire and eventually attracted non-Syrian worshippers or even priests; Jupiter Dolichenus is a prime example.[41] Yet, worshippers identified these gods in terms that specified the local cult site from which they originated while the Syrian goddess appeared with her more regionalized appellation (even if Jupiter Dolichenus could sometimes be deemed "the Commagenian god," as discussed in the next section). For such reasons, a 2nd-century dedication raised at Apulum in Dacia for Jupiter Dolichenus merits attention. As its inscription states, the dedicator was a man named Flavius, son of Barhadadus, who was priest of Jupiter Dolichenus for the *legio XIII Gemina*. The dedication celebrated both "Jupiter Optimus Maximus Dolichenus" and the Syrian

goddess (*Dea Syria*), great *Caelestis*.[42] In this instance, the name of Flavius's father Barhadadus points to north Syrian descent, and Flavius was presumably a member of a north Syrian expatriate community resident in certain cities of Dacia during the 2nd century. As such, he was serving as priest to gods in whose sacred rites he was expert, but for a local legion whose soldiers had become exposed to Jupiter Dolichenus and the Syrian goddess through their military service. In other words, the priest was a man of Syrian ancestry who accommodated mostly non-Syrian worshippers when he invoked his goddess as "the Syrian goddess." A possible comparative example is that of Iulius Apollonaris, celebrated as the priest of Jupiter Dolichenus and the Syrian goddess in an epitaph from Glamija, in Moesia Superior.[43] Even so, we occasionally encounter evidence elsewhere for the pairing of Jupiter Dolichenus and the Syrian goddess from the vantage point of ostensible non-Syrians. In Rome, a freedman who celebrated Jupiter Dolichenus and "Iuno Assyriae Reg(ina) Dolichena" exhibits no Syrian background.[44]

15 The worship of "the Syrian goddess" was apparently rooted in the premise among certain worshippers that Atargatis was a (or the) patron divinity of the Syrian *ethnos*, whether defined as people of Aramaic ancestry or, eventually, provincial residents of Roman Syria generally.[45] But it was also contingent on forms of social contact that transferred her cult from Syrians to non-Syrian worshippers, who to some degree emphasized her foreignness or maybe even exoticized her. In addition to the widespread evidence for non-Syrians invoking her as "the Syrian goddess," the Syrians who also did so were anticipating non-Syrians who venerated her. Intriguingly, the phenomenon did not merely involve the expatriation of Syrians throughout the Mediterranean, but it also pertained to the settlement of Italians or soldiers in certain parts of Syria under Roman rule. This may in part explain attestations for "the Syrian goddess" on the coins of Hierapolis itself starting with the reign of Trajan, when Hierapolis first started to mint municipal coins.[46] To be sure, this phenomenon was related to the Hierapolitans' promotion of their home city as a site of pilgrimage for a variety of people and the adoption of "an international perspective" on Atargatis herself.[47] Yet many Roman legions and accompanying auxiliaries were stationed in north Syria during the 1st century CE to defend the Euphrates frontier,[48] and the fact that that the earliest issues of municipal coins celebrating "the Syrian goddess" date to Trajan's reign suggests that she was already attracting worship as such in earlier periods. "The Syrian goddess'" also noticeably appears in dedications in parts of Lebanon where the settlement of Italians or veterans was intensive in comparison to other parts of Roman Syria. The bilingual inscriptions celebrating Dea Suria Nihathe(na) in the mountains of Lebanon and to Dea Syria Geranensis at Beirut arguably reflect how a localized cult for a popular goddess was attracting the attention of Latin-speaking worshippers descended from the Italian veterans settled at Beirut, Heliopolis, and adjacent areas of the Bekaa valley. Intriguingly, both dedications referred to Atargatis in Greek and to the Syrian goddess in Latin.[49] In Mt. Hermon, located just to the south of the Bekaa valley, Atargatis could be identified in a Greek inscription simultaneously by her name and as "the Syrian goddess of the Hieropolitans." Such alternative forms of labeling apparently reflect the retention of Atargatis' name by the longstanding local population and the popularity of "the Syrian goddess" among soldiers, veterans, or colonists who had settled in the vicinity more recently and had come into contact with a cult for her there.[50] A striking contrast can

be found at Parthian-era Dura-Europos, where Atargatis is never called "the Syrian goddess" despite being worshipped by diverse residents.[51]

16 Such premises bring us to the most famous source for the worship of the Syrian goddess from antiquity. In *On the Syrian Goddess*, Lucian famously portrays himself as a Syrian who is describing the patron divinity of the "Assyrians" for a foreign audience. He thus identifies Atargatis as "the Assyrian Hera" without mentioning her actual name, and he also states that she could not be likened to a single Greek divinity since she instead encapsulated aspects of most Greek goddesses.[52] Despite the text's fundamentally intricate nature, its treatment is very consistent with how Syrian provincials portrayed Atargatis to Greek and Roman "outsiders" as a Syrian version of a Greek goddess, or simply as "the Syrian goddess." As the inscriptions show, people of Syrian backgrounds often promoted her as a Syrian Aphrodite or a Syrian goddess to foreign worshippers, who responded in kind. This happened most often outside of Syria itself, in places to which Syrians had brought their goddess. But as Roman imperialism intensified the presence of Latin-speaking soldiers and veterans in north Syria and parts of the Bekaa valley, "the Syrian goddess" could be celebrated there too.

Deus Commagenus

17 The evidence for the existence of a divinity defined as the "Commagenian god" is not ample. Perhaps this should not surprise. The client kingdom of Commagene was located in a part of north Syria traditionally called Kummuh, and it apparently became an identifiable district after the region joined the province of Syria.[53] Even so, "Commagenian" was not used to denote ethnic or regional identity by north Syrians or anyone else.[54] Yet, units of the Roman army recruited in north Syria were often identified as Commagenian. This concept thus determined how certain north Syrians who joined the Roman army classified themselves, and the formulation of a "Commagenian god" accordingly happened in military contexts. Worshippers were overwhelmingly soldiers, their dependents and relatives, or people resident in regions where north Syrian units or soldiers were deployed.

18 The movement of the *cohors II Flavia Commagenorum equitata sagittariorum* and its religious worship figures prominently here. Raised in north Syria and stationed in Moesia during the late 1st century and into the opening decades of the second, it was consistently deployed at Micia in Dacia thereafter.[55] Its soldiers in the vicinity made dedications to Jupiter Dolichenus, Jupiter Turmazgades, and other gods with north Syrian origins. For example, at Micia, one of them made a dedication for Jupiter Dolichenus,[56] and another dedicated an altar to Jupiter Turmazgades.[57] Over time, it seems that the descendants of Syrian veterans in nearby locations in Dacia, whether military or civilian, began to label a god brought to the region by a "Commagenian" unit as the ancestral god of "Commagenians," or otherwise north Syrians. For example, civilians raised dedications for Jupiter Dolichenus as an explicitly Commagenian god at Ampelum; their names often suggest north Syrian ancestry.[58] The decurion of a city in Pannonia Inferior (but located at the threshold of Dacia), a man named Apollonius, referred to a Commagenian god in similar terms, and he also identified the god as *paternus*, thus suggesting that he claimed some north Syrian background or ancestry.[59] Altogether, the discernable pattern is that soldiers or civilians worshippers with linkages to military contexts in Dacia were sometimes treating Jupiter Dolichenus as a

"Commagenian god" insofar as he was a key divinity of soldiers in units initially mustered in north Syria and labeled "Commagenians" by the Roman army. Yet, they only called him "ancestral" when they claimed some sort of north Syrian background or ancestry. The labeling communicated their north Syrian origins and a unique authenticity as the god's worshippers not necessarily possessed by others who venerated him.

19 Outside Dacia, the rare celebrations of a "Commagenian god" also betray close linkages to a military context, the recruitment of north Syrians, and some sort of affiliation with Jupiter Dolichenus. In some cases, the worshipper was clearly Syrian by origin and considered the divinity to be an ancestral divinity or the god of an ancestral homeland. We have already witnessed how Caius Iulius Dionysius, a soldier in the *classis praetoria Misenensis* at Rome, made a dedication in which he identified himself as Syrian and celebrated his "ancestral" (*paternus*) Commagenian (*Comogenus*) god.[60] The inscription does not refer to Jupiter Dolichenus in explicit terms, but the base still bears traces of what can be plausibly reconstructed as the bull on which Jupiter Dolichenus normally stands in the iconography.[61] At the same time, the cult to Jupiter Dolichenus clearly was adopted by non-Syrians, and some of these also identified him as a "Commagenian god." For example, a figure named Aurelius Magnesius was involved in dedications to both Iupiter Dolichenus and the "great god of the Commagenians" at Rome in the dolicheum on the Aventine. His father apparently officiated as priest there. But despite his clear veneration of the "Commagenian" god, the dedicator seems to have conceived of him as the ancestral divinity of a foreign people.[62]

20 The treatment of Jupiter Dolichenus as "the Commagenian god" did not circulate widely. Apparently rooted in a tendency for the Roman army to classify north Syrians as "Commagenian" and to organize them into military units with the name, its attestations are localized to Rome, parts of Dacia, and occasional outliers. Yet, the formulation was undoubtedly significant to the north Syrians that invoked Jupiter Dolichenus as their ancestral "Commagenian god" during the 2nd century, when Jupiter Dolichenus was becoming increasingly popular among soldiers and, by extension, civilians at Rome or in Dacia.[63] Some north Syrians were identifying Jupiter Dolichenus emphatically as "their ancestral god" in ways that distinguished them from non-Syrians who also worshipped him. Yet, in some cases, north Syrians familiar with the Commagenian regional category promoted by the Roman army took the additional step of identifying him as both ancestral and Commagenian. Some non-Syrians even adopted this formulation too, while framing "the Commagenian god" as a foreign divinity.

The Arabian God (*Theos Arabikos*)

21 Unlike the gods so far discussed, the Arabian god (*theos Arabikos*) apparently only surfaces in the province of Arabia, and in select cities there. The majority of existing attestations are localized to Gerasa, where the Arabian god is occasionally described by the epithets *hagios* and *epekoos*. The god is also apparently attested once at Pella, in a slightly different form: *theos ouranios Arabios*.[64] On the basis of Tertullian, one would expect this divinity to be Dusares.

22 Yet, at Gerasa, where the *theos Arabikos* is most widely attested, a divinity called Pakeidas appears in several inscriptions, often with the same epithet of *hagios*.

Moreover, attestations to Pakeidas and the Arabian god happened in the same complex south of the temple of Artemis. This would suggest that Pakeidas was the *theos Arabikos*. But who was Pakeidas? To date, the god has only been attested at Gerasa, a site that has produced no surviving dedications to Dusares. A possible exception is from Delos, where a person made a dedication to "Pakeidokosos" in a sacred space containing dedications to gods, or from people, with origins in Palestine.[65] Some surmise that Pakeidokosos was the Idumaean god Qos, whose name had been attached to the Semitic root "pqd" in ways that denoted that the god was a commander or overseer. It is perhaps possible that this Idumaean god had been brought to Gerasa and invoked in a similar way there, but it seems more likely that we are witnessing a parallel phenomenon. People at Gerasa were invoking a different god with the Semitic root "pqd."[66]

23 Dusares is not attested at Gerasa. His worship throughout the province of Arabia, which is attested as far north as Bostra and Adraa, was clearly inspired by how the Nabataean dynasty promoted him throughout its territories.[67] Yet, dedications to Pakeidas and "the Arabian god," and not Dusares, surface at Gerasa, which was never integrated in the Nabataean state. The existing evidence allows for no secure solution. Even so, Dusares, a god promoted and arguably made famous through Nabataean royal patronage, had probably earned widespread recognition as a primary regional or ancestral divinity of Arabians (as Tertullian claimed), whereas the Gerasenes were promoting their local Arabian god Pakeidas in somewhat similar terms (but with much less regional success).[68] If the Nabataean dynasty had facilitated the worship of Dusares far beyond the palace city of Petra, the Gerasenes were not able to promote their divinity to the same stature, even if they called him "the Arabian god."

24 What factors governed the tendency for Gerasenes to call Pakeidas "the Arabian god?" The dated dedications to Pakeidas at Gerasa were noticeably made before the province of Arabia was established. Those to the Arabian god were made in the decades after the province was formed and Gerasa was transferred from Syria to Arabia.[69] This suggests that the formation of the province of Arabia, and the identification of its inhabitants as Arabian provincials, had an impact.[70] It also seems, however, that people who claimed Greek ethnic or municipal backgrounds but who were Arabian by provincial classification deemed Pakeidas an ancestral god of Arabia's indigenous inhabitants. They thus called him the Arabian god (and not Pakeidas) through a hierarchical appropriation that may have occluded the god's traditional name in the long-term.[71] The dedications that refer specifically to Pakeidas were made by Ameros, son of Ragelos, the bearer of Arabic names, and a slave (of Arabian background?) named Tyche by her master.[72] By contrast, the dedicators to "the Arabian god" overwhelmingly have Greek names. The earliest dated dedication from Gerasa's hinterland, made in 126-127,[73] records the names of Leontas and Prepon for the dedicator and his father. When Leontas honored "the Arabian god," he apparently did so from the vantage point of an ethnic Greek (who was also a provincial Arabian).[74] Leontas' dedication, intriguingly, was made roughly when the Gerasenes credited the governor of Arabia with overseeing *homonoia* in an honorific inscription, which suggests that some sort of dissension had recently occurred.[75] As for Gerasa's urban landscape, the earliest dedications to the Arabian god found there date to 150-155.[76] Intriguingly, the dedicators overwhelmingly have Greek names and invoke the health of the imperial family. The conceptualization implies that worshippers were treating "the Arabian god" (presumably Pakeidas) as the patron divinity of the Arabian province

formed by Roman management and as the ancestral divinity of the province's indigenous ethnic population. Over time, this persisting appellation gained some popularity among locals of Arabian descent.[77] Even so, the phenomenon did not attract widespread appeal, and external observers like Tertullian instead deemed Dusares, who had attracted more regional attention under the Nabataeans, as the god of the Arabians.

Dii Mauri and African Gods: A Comparison

25 Starting in the mid-2nd century, local divinities whom civilians knew by their traditional Libyan names were being classified as "Maurian gods" (*dii Mauri*) by worshippers. According to the definitive treatment, these were overwhelmingly imperial magistrates and soldiers, oftentimes with origins outside North Africa.[78] By all indications, this is accurate. Lambaesis, a military hub, has produced more attestations than any site.[79] Regionally Numidia and, to a lesser extent, Mauretania Caesarensis have produced the most such attestations. This is probably linked to how surviving dedications to gods with traditional African names and backgrounds overwhelmingly come from these provinces or regions.[80] Surprisingly both types of dedications are absent from Mauretania Tingitania even though it had longstanding Libyan populations. It is unclear why this is, but several possible factors are worth highlighting. One is that Italian and veteran settlers, extensions of Roman citizenship, and the organization of existing cities according to Italian municipal models were not distributed evenly throughout Roman north Africa. By the mid-2nd century, the province Africa Proconsularis, including the region of Numidia which constituted its western end, had been intensively settled by Italian settlers, thus placing the area's more indigenous populations in contact with imperial newcomers and their descendants. This heavily urbanized area encountered frequent grants of Roman citizenship and the organization of settlements as Italian *coloniae* or *municipia*.[81] It also had the amplest military presence. By the 2nd century, Lambaesis in particular harbored a legion of troops and accompanying auxiliaries. This made Numidia a region where different ethnic populations and language groups maintained intensive contact.[82] Despite some auxiliary units and municipal centers, Mauretania Tingitania never witnessed the same scale of Italian settlement, municipal structuring, military deployment, or connected urban life as Africa Proconsularis and Numidia, or even Mauretania Caesarensis.[83]

26 Another factor was how people in different north African zones conceived of their region's heritage as either Libyan or Phoenician/Punic. Numidia had been part of the province of Africa Proconsularis during the 1st and 2nd centuries, but its inhabitants, like those of the Mauretanian provinces, leaned more toward a Libyan framework for their region's ancestral past than the Phoenician/Punic focus farther east in Africa Proconsularis and Tripolitania.[84] In theory, references to "Maurian" gods distinguished them from both Italian and Punic gods and identified them as the ancestral divinities of African Libyans.[85]

27 Significantly, the earliest attested worship of the *Dii Mauri* happened well after the province of Mauritania Caesarensis had taken shape. It also largely occurred after Numidia was made into its own province by the Severan dynasty.[86] This explains why Tertullian, a contemporary of the Severans, noted that the Maurians worshipped their

"rulers" (*reguli*). Yet, worshippers apparently framed the Maurian gods as the ancestral divinities of ethnic Libyan peoples or communities, even if they could also conceive of them as patron gods of the provincials in Numidia and Mauretania more generally. Most surviving dedications belong to governors and officers who occupied brief posts in north Africa. These apparently worshipped the Maurian gods as the ancestral divinities of "foreign" ethnic or provincial populations through a form of hierarchical appropriation that often occluded the gods' indigenous names. Thus, we list examples of dedications by a legate named Fuscinus at Lambaesis in the late 150s,[87] a *praeses* named Saturninus at Sitifis in the 250s,[88] and a prefect of the *classis Germanica* at Caesarea in the 3rd century.[89] Similarly, an equestrian official named Donatus who had governed a local Libyan *gens* made a dedication at Rapidum in the 3rd century.[90] Even so, occasionally municipal elites or other civilians adopted the formulation. In 203-4 at Musti in Numidia, Perellius Saturninus celebrated the *Dii Mauri Castores* and identified himself as the *duumvir* of his municipality.[91] At Satafis, a local named Saturninus ornamented a temple; another inscription celebrates the *numen Maurorum*.[92] The writings of Fronto and Apuleius show that provincial Africans who emphasized Italian ethnic or municipal origins could distinguish themselves from those who were Libyan or African through ethnic lineage, or vice versa.[93] Residents of North Africa who worshipped the Maurian gods apparently associated them with "foreign" ancestral populations, whether because of their descent from Italian settlers or their Italian-modelled municipal life.

28 Despite the patterns governing the worship of the *Dii Mauri*, we also witness that civilians in north Africa worshipped female divinities that they classified as African, Maurian, or even Punic and associated with the Roman empress. The occasions in which Ceres receives ethnic epithets among worshippers in north Africa warrant comment. At Thagura and Madouros, located at the western (Numidian) end of Africa Proconsularis, Ceres is called Ceres Maurusia (Maurian Ceres) by dedications. At Thagura, the dedicators are a married couple who also label her Augusta; the wife was apparently her priestess. At Madauros, a basket carrier for the goddess (*canistraria*) also described her as Augusta.[94] At Mactaris, we hear of the Cereres Punicae for whom a certain Nonnia Primitiva was priestess.[95] Tertullian refers to a Ceres Africana.[96] Significantly, people who applied these epithets to Ceres were ostensibly of north African regional background, as opposed to visiting Roman government officials. Their ancestral origins are obscure, but they clearly believed that the Cereres worshipped in their province, and by its ancestral population, were distinctively Maurian-African (in Numidia) or Punic-African (farther east in Africa Proconsularis).

29 We can remark similarly about Caelestis in Africa Proconsularis, which was the Punic goddess Tanit.[97] Her ubiquitous presence in the province and other parts of North Africa surely explains why Tertullian, from Carthage, considered her the goddess of Africa. Since dedications to her heavily populate the epigraphy of north Africa, worshippers presumably deemed her a primary divinity of African populations. Yet, only rarely do inscriptions call her "African" explicitly. At Lugo in Spain, a freedman of Augustus made a dedication to *Africa Caelestis*. The name of the freedman, Saturninus, suggests north African origins and membership in the household of Septimius Severus.[98] While in Spain, he perhaps made explicit what many people in north Africa like Tertullian presumed: their Caelestis was an African divinity, and even the quintessential Punic or African one.

30 Certainly, explicit attestations of gods that label them Maurian, Punic, or African are not widespread. It is difficult to say whether they point to a conceptual formulation common among worshippers of north African gods and goddesses, as Tertullian's testimony suggests. Yet, the formulation does reflect the widespread sharpening of "Maurian," "Punic," or African ethnic and regional consciousnesses engendered by Roman imperial intervention and how Roman authorities classified the various civic and tribal populations of north Africa. After the 1st century, provincials in eastern Africa Proconsularis and Tripolitania increasingly embraced premises of a Punic past as their "African" past. By contrast, people in both the Mauretanian provinces and Numidia conceived of a Maurian heritage that they defined as "African."[99] As Italians and veterans settled in these regions, they situated themselves in Maurian-African or Punic-African regional categories even if they did not trace those particular ancestries. Due to such ethnic and provincial conceptualizations, worshippers considered some longstanding gods of north Africa to be distinctively Maurian, Phoenician/Punic, or African.

Conclusion

31 The contexts in which worshippers identified divinities by ethnics and defined them as patrons of ancestral or provincial populations were diverse. They were also fairly rare. If Atargatis became widely known as the "Syrian goddess" or the goddess of the Syrian people, similar explicit formulations never gained as much traction. If Dusares was widely recognized as an important Arabian divinity, dedications apparently did not refer to him as "the Arabian god" by name. The efforts of the Gerasenes to promote Pakeidas in such a manner never became popular. Jupiter Dolichenus' reputation as "the Commagenian god," intimately tied to how the Roman army classified north Syrian recruits, laid some roots in areas of north Syrian deployment, like Rome and Dacia. Even then, the term was rarely used, even if Jupiter Dolichenus was widely recognized as an ancestral god of north Syrian populations by his diverse worshippers. Even so, the underlying pattern for all these examples was that such ways of describing gods were most common when cultic worship or even priesthoods were being transferred from the gods' ancestral populations (Syrians, Arabians) to new types of worshippers, whether in Syria itself or in zones of Syrian settlement in the Roman empire. In fact, similar processes governed the worship of the so-called *dii Mauri* or divinities celebrated as Maurian or African in Roman north Africa.

32 The ancients are not often (if ever) explicit about the value that addressing gods with ethnics added to their cultic life. But we can theorize some premises, especially since it tended to happen when a god's cult had begun circulating among relatively new worshippers. For those worshipping the gods of their ancestors, the labelling implied that they were more legitimate clients of the divinity than recent newcomers. By this logic, Syrians were the most longstanding and "authentic" worshippers of the Syrian Goddess. North Syrians were the same for Jupiter Dolichenus, "the Commagenian god." Yet, relative newcomers presumably embraced such labeling because it made the "foreignness" of their adopted gods, and thus the unique prestige of worshipping them, intelligible for other cult members and for outsiders. Traditional and new worshippers could to some degree worship the same divinity in solidarity despite ethnic difference. But the different values that they derived from worshipping a so-called Syrian,

Commagenian, or Arabian god reflected an implicit social tension. People worshipping their ancestral gods could think of such gods as uniquely "theirs." But despite that, newcomers could take over their cults and priesthoods and claim them as their own too.

BIBLIOGRAPHY

Acqua 2015: C. Acqua, «Romanisation through Coins: the Case of Provincia Arabia», in M. Blömer, A. Lichtenberger, and R. Raja (eds.), *Religious Identities in the Levant from Alexander to Muhammed*, Turnhout 2015, 383-98.

Alpass 2015: P. Alpass, «From Nabataea to the Province of Arabia: Changing Religious Identities and the Cults of Dushara», in M. Blömer, A. Lichtenberger, and R. Raja (eds.), *Religious Identities in the Levant from Alexander to Muhammed*, Turnhout 2015, 371-83.

Andrade 2013: N. Andrade, *Syrian Identity in the Greco-Roman World*, Cambridge 2013.

Andrade 2014: N. Andrade, «Assyrians, Syrians, and the Greek Language in the Late Hellenistic and Roman Imperial Periods», *Journal of Near Eastern Studies* 73.2 (2014), 299-317.

Baslez 1977: M.-F. Baslez, *Recherches sur les conditions de penetration et de diffusion des religions orientales à Délos (IIe-Ier s. avant notre ère)*, Paris 1977.

Baslez 1999. M.-F. Baslez, «La culte de la Déesse Syrienne dans le monde hellénistique: traditions et interpretations», in C. Bonnet and A. Motte (eds.), *Les syncrétismes religieux dans le monde Méditerranéen antique*, Turnhout 1999, 229-48.

Beek 2016: A. L. Beek, «The Pirate Connection: Roman Politics, Servile Wars, and the East», *TAPA* 146.1 (2016), 96-116.

Bendlin 2000: A. Bendlin, «Looking Beyond the Civic Compromise: Religious Pluralism in Late Republican Rome», in E. Bispham and C. Smith (eds), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: Evidence and Experience*, Edinburgh 2000, 115-35, 167-71.

Bianchi 1996: U. Bianchi, «I.O.M.D. et Deo Paterno Comageno», in G. Bellelli and U. Bianchi (eds.), *Orientalia Sacra Urbis Rome Dolichena et Heliopolitana: recueil d'études archéologiques et historico-religieuses sur les cultes cosmopolites d'origine commagénienne et syrienne*, Roma 1996, 599-603.

Blömer and Winter 2012: M. Blömer and E. Winter (eds.), *Iuppiter Dolichenus: vom Lokalkult zur Reichsreligion*, Tübingen 2012.

Blömer and Facella 2017: M. Blömer and M. Facella. «A New Altar for the God Turmasgade from Dülük Baba Tepesi», in E. Winter (ed.), *Vom eisenzeitlichen Heiligtum zum christlichen Kloster: neue Forschungen auf dem Dülük Baba Tepesi*, Bonn 2017, 123-46.

Blömer et al. 2021= Michael Blömer, Stefan Riedel, Miguel John Versluys and Engelbert Winter, *Commagene in its Local, Regional, and Global Context*, Stuttgart 2021.

Bouchon and Declourt 2017= R. Bouchon et J.-C. Declourt, « Le réglement religieux de Marmarini (Thessalie): nouvelles lectures, nouvelles interpretations », *Kernos* 30 (2017), 159-86.

Brett and Fentress 1996: M. Brett and E. Fentress, *The Berbers*, Oxford 1996.

Briand-Ponsart 2011: C. Briand-Ponsart, «La Numidie ou la difficulté de devenir une province», in C. Briand-Ponsart and Y. Modéran (eds.), *Provinces et identités provinciales dans l'Afrique romaine*, Caen 2011, 153-88.

Bruneau 1970. P. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris 1970.

Cadotte 2007: A. Cadotte, *La romanisation des dieux: l'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*, Leiden 2007.

Carbon 2016: J.-M. Carbon, «The Festival of the Aloulaia, and the Association of the Alouliastai: Notes Concerning the New Inscription from Larisa/Marmarini», *Kernos* 29 (2016), 185-208.

Cheikova 2021: D. Cheikova, «One and Many: Mother Goddesses at the Black Sea», *Antigone*: https://antigonejournal.com/2021/07/mother-goddesses-black-sea/.

Camps 1990: G. Camps, «Qui Sont Les Dii Mauri», *Antiquités africaines* 26 (1990), 131-53.

Canto 2003: A. Canto, «*Frugifer Augustae Emeritae*: algunas novedades sobre el epígrafe del procurador imperial Saturninus y el gran mitreo de Mérida», in C. Alonso del Real et al. (eds), *Urbs Aeterna*, Pamplona 2003, 303-37.

Collar 2011: A. Collar, «Military networks and the cult of Jupiter Dolichenus», in E. Winter (ed.) *Von Kummuh nach Telouch: historische und archäologische Untersuchungen in Kommagene*, Bonn, 2011, 217-46.

Collar 2012: A . Collar, «Commagene, Communication, and the Cult of Jupiter Dolichenus», in M. Blömer and E. Winter (eds.), *Iuppiter Dolichenus: vom Lokalkult zur Reichsreligion*, Tübingen 2012, 99-111.

Collar 2013. A. Collar, *Religious Networks in the Roman Empire: the Spread of New Ideas*, New York 2013.

Coltelloni-Trannou 2011: M. Coltelloni-Trannou, «La Maurétanie royale et les débuts de la Maurétanie Césarienne», in C. Briand-Ponsart and Y. Modéran (ed.), *Provinces et identités provinciales dans l'Afrique romaine*, Caen 2011, 87-110.

Cumont 1926: F. Cumont, *Fouilles de Doura-Europos (1922-1923)*, 2 vols., Paris 1926.

De Vaux 1951-1952: R. de Vaux, «Une nouvelle inscription au Dieu Arabique», *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 1 (1951-1952), 23-24.

Decourt and Tziaphalias 2015: J.-C. Decourt et A. Tziaphalias, «Un règlement religieux de la région de Larissa: cultes grecs et « orientaux »», *Kernos* 28 (2015), 13-51.

Duchâteau 2013: M.-E. Duchâteau, *Les divinités d'Europos-Doura: personnalité et identité: environ 301 av. N. È.-256 de N. È.*, Paris 2013.

Egea 2015: A. Egea, «Perduration, Continuity, and Discontinuity in the Sanctuary of Atargatis at Hierapolis (Syria) », in M. Blömer, A. Lichtenberger, and R. Raja (eds.), *Religious Identities in the Levant from Alexander to Muhammed*, Turnhout 2015, 199-211.

Elsner 2001: J. Elsner, «Describe Self in the Language of Other: Pseudo(?)-Lucian at the Temple of Hierapolis», in S. Goldhill (ed.), *Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic, and the Development of Empire*, Cambridge 2001, 123-53.

Facella 2006: M. Facella, *La dinastia degli Orontidi nella Commagene ellenistico-romana*, Pisa 2006.

Fowlkes-Childs 2012: B. Fowlkes-Childs «The Cult of Jupiter Dolichenus in the City of Rome: Syrian Connections and Local Contexts», in M. Blömer and E. Winter (eds.), *Iuppiter Dolichenus: vom Lokalkult zur Reichsreligion*, Tübingen 2012, 211-30.

Frye et al. 1955: R. Frye et al., «Inscriptions from Dura-Europos», *Yale Classical Studies* 14 (1955), 127-213.

Gavrilović Vitas 1987: N. Gavrilović Vitas, «Une inscription du site Glamija I», *Cahiers des portes de Fer* 4 (1987), 143-45.

Gavrilović Vitas 2019: N. Gavrilović Vitas, «Syrian Priesthood in the Territory of the Danube Limes of Moesia Superior: Funerary Monument Dedicated to Jupiter Dolichenus and Dea Syria from Glamija», *Starinar* 69 (2019), 231-46.

Gavrilović Vitas 2021: N. Gavrilović Vitas, *Ex Asia et Syria: Oriental Religions in the Roman Central Balkans*, Oxford 2021.

Gatier 1982: P.-L. Gatier, «Inscriptions religieuses de Gérasa», *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 26 (1982), 269-75.

Haensch 2006: R. Haensch, «Pagane Priester des römischen Heeres im 3 Jahrhundert nach Christus», in L. de Blois, P. Funke, and J. Hahn (eds.), *The Impact of Imperial Rome on Religious, Ritual, and Religion in the Roman Empire*, Leiden 2006, 208-18.

Hajjar 1977: Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, vol. 1, Leiden 1977.

Hamdoune 2011: C. Hamdoune, «La Tingitane: spécificités et identité», in Claude Briand-Ponsart and Yves Modéran (eds.), *Provinces et identités provinciales dans l'Afrique romaine*, Caen 2011, 43-62.

Haynes 2013: I. Haynes, *Blood of the Provinces: the Roman Auxilia and the Making of Provincial Society from Augustus to the Severans*, Oxford 2013.

Healey 2001=J. F. Healey, *The Religion of the Nabataeans: a Conspectus*. Leiden 2001.

Henrichs 2019: A. Henrichs, *Greek Myth and Religion: Collected Papers*, Berlin 2019. Originally published: *Harvard Studies in Classical Philology* 80 (1976), 253–86.

Hobson 2016: M. Hobson, «Roman Imperialism in Africa from the Third Punic War to the Battle of Thapsus (146BC-46BC)», in N. Mugnai, J. Nikolaus, and N. Ray (eds.), *De Africa Romaque: Merging Cultures across North Africa*, London 2016, 103-20.

Hörig 1984: M. Hörig, «Dea Syria-Atargatis», *Aufstieg und Niedergang der Römische Welt* 2.17.3 (1984), 1536-81.

James 2019: S. James, *The Roman Military Base at Dura-Europos, Syria: an Archaeological Visualisation*, Oxford 2019.

Kennedy 1980: D. Kennedy, *The Auxilia and Numeri Raised in the Roman Province of Syria*, DPhil thesis, Oxford 1980.

Laporte 2011: J.-P. Laporte, «Particularités de la province de Maurétanie Césarienne (Algérie centrale et occidentale)» in C. Briand-Ponsart and Y. Modéran, *Provinces et identités provinciales dans l'Afrique romaine*, Caen 2011, 111-50.

Le Bohec 1989: Y. Le Bohec, *Les unités auxiliaires de l'armée romaine en Afrique proconsulaire et Numidie sous le Haut Empire*, Paris 1989.

Le Bohec 2005: Y. Le Bohec, *Histoire de l'Afrique romaine: 146 avant J.-C.-439 après J.-C.*, Paris 2005.

Lepelley 1979-1981: C. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, 2 vols., Paris 1979-1981.

Lichtenberger 2003: A. Lichtenberger, *Kulte und Kultur der Dekapolis: Untersuchungen zu numismatischen, archäologischen und epigraphischen Zeugnissen*, Wiesbaden 2003.

Lichtenberger 2008: A. Lichtenberger, «Artemis and Zeus Olympios in Roman Gerasa and Seleucid Religious Policy», in T. Kaizer (ed.), *The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods*, Leiden 2008, 133-53.

Lichtenberger and Raja 2020: A. Lichtenberger and R. Raja, «Late Hellenistic and Roman Antiochia on the Chrysorrhoas, Also Called Gerasa: a Reappreciation of the Urban Development in the Light of the Findings of the Danish-German Jerash Northwest Quarter Project», in A. Lichtenberger and R. Raja (eds.), *Hellenistic and Roman Gerasa: the Archaeology and History of the Decapolis City*, Turnhout 2020, 7-54.

Lightfoot 2003: Lightfoot, *Lucian on the Syrian Goddess*, Oxford 2003.

MacDonald 2009: M. MacDonald, «Arabs, Arabias, and Arabic before Late Antiquity», *Topoi* 16.1 (2009), 277–332.

Merz and Tieleman 2012: A. Merz and T. Tieleman (eds.). *The Letter of Mara bar Sarapion in Context*, Leiden 2012.

Padilla Peralta 2017: D. Padilla Peralta, «Slave Religiosity in the Roman Middle Republic», *Classical Antiquity* 36.2 (2017), 317-69.

Parker 2017: R. Parker, *Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations*, Oakland, CA, 2017.

Parker and Scullion 2016: R. Parker and S. Scullion, «The Mysteries of the Goddess of Marmarini», *Kernos* 29 (2016), 209-66.

Paturel 2019: S. Paturel, *Baalbek-Heliopolis, the Bekaa, and Berytus from 100 BCE to 400 CE*, Leiden 2019.

Petolescu 2006: C. Petolescu, «Prêtres de Jupiter Dolichenus dans l'armée romaine de Dacie», in A. Vigourt *et al.* (eds.), *Pouvoir et religion dans le monde romain*, Paris 2006, 461-70.

Pollard 2000: N. Pollard, *Soldiers, Cities, and Civilians in Roman Syria*, Ann Arbor 2000.

Quinn 2018: J. Quinn, *In Search of Phoenicians*, Princeton 2018.

Quinn and Vella 2014: J. Quinn and N. Vella, *The Punic Mediterranean: Identities and Identification from Phoenician Settlement to Roman Rule,* Cambridge 2014.

Reidel 2018: S. Reidel, «Commagenian Glocalization and the Matter of Perception. An Innovative Royal Portrait from Samosata», *Istanbuler Mitteilungen* 68 (2018), 87-142.

Rieger 2020: A.-K. Rieger, «This God is your God; this God is my God: Local Identities at Sacralized Places in Roman Syria», in V. Gasparini *et al.* (eds.), *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World: Approaching Religious Transformations from Archaeology, History, and Classics*, Berlin 2020, 351-84.

Sanie 1989: I. Sanie, «Die syrischen und palmyrenischen Kulte im römischen Dakien», *Aufstieg und Niedergang der Römische Welt* 2.18.2 (1989), 1165-271.

Sartre 1976: M. Sartre «Ti. Iulius Iulianus Alexander, Gouverneur d'Arabia», *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 21 (1976), 105-8.

Sartre 2001: M. Sartre, *D'Alexandre à Zénobie: histoire du Levant antique, IVe siècle avant J.-C.-IIIe siècle après J.-C.*, Paris 2001.

Shaw 2013: B. Shaw, «Cult and Belief in Punic and Roman Africa», in M. Salzman and W. Adler, *The Cambridge History of Religions in the Ancient World*, vol. 2: *From the Hellenistic Age to Late Antiquity*, Cambridge 2013, 235-63.

Shaw 2014: B. Shaw, «Who are You?: Africa and Africans», in J. McInerny (ed.), *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, Chichester, West Sussex 2014, 527-40.

Siebert 1968: G. Siebert, «Sur l'histoire du sanctuaire des dieux syriens a Délos», *BCH* 92.2 (1968), 359-74.

Smith and Day 1989: R. Smith and L. Day, *Pella of the Decapolis*, vol. 2: *Final Report on The College of Wooster Excavations in Area IX, the Civic Complex, 1979-1985*, Wooster, OH 1989.

Stoll 2007: O. Stoll, «Religions of the Roman Armies», in Paul Erdkamp (ed.), *A Companion to the Roman Army*, Oxford and Malden 2007, 451-76.

Szabó 2018: C. Szabó, *Sanctuaries in Roman Dacia: Materiality and Religious Experience*, Oxford, 2018.

Tentea 2012: O. Tentea, *Ex Oriente ad Danubium: the Syrian Units on the Danube Frontier of the Roman Empire*, trans. Gabriela Safta-Balica, Cluj-Napoca 2012.

Valmin 1929-1929: N. Valmin, «Inscriptions de Messénie», *Bulletin de la Société royale des lettres de Lund* (1928-1929), 108-55.

Versluys 2012: M. Versluys, «Cultural Responses from Kingdom to Province: the Romanisation of Commagene, Local Identities, and the Mara bar Sarapion Letter», in A. Merz and T. Tieleman (eds.), *The Letter of Mara bar Sarapion in Context*, Leiden 2012, 43-66.

Wilcken 1912: U. Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, vol. 2, Leipzig 1912.

Will 1985: E. Will, *Le sanctuaire de la Déesse Syrienne*, Paris 1985.

Winter 2011: E. Winter, *Von Kummuh nach Telouch: historische und archäologische Untersuchungen in Kommagene*, Bonn 2011.

Winter 2017: E. Winter, *Vom eisenzeitlichen Heiligtum zum christlichen Kloster: neue Forschungen auf dem Dülük Baba Tepesi*, Bonn 2017.

Yon and Aliquot 2016: J.-P. Yon and J. Aliquot, *Inscriptions grecques et latines du Musée national de Beyrouth*, Beirut 2016.

Zappata 1996: E. Zappata, «Les divinités dolichéniennes et les sources épigraphiques latines», in G. Bellelli and U. Bianchi (eds.), *Orientalia Sacra Urbis Rome Dolichena et Heliopolitana: recueil d'études archéologiques et historico-religieuses sur les cultes cosmopolites d'origine commagénienne et syrienne*, Roma 1996, 87-255.

APPENDIXES

Abbreviations

AE= L'Année épigraphique

CCID=Monika Hörig, *Corpus Cultus Iovis Dolicheni.* Leiden, 1987.

CIL=Corpus Inscriptionum Latinarum

IAlg.=S. Gsell, *Inscriptions latines de l'Algerie,* 2 vols. Paris, 1922-1972.

IAquileia=Johannes Baptista Brusin, *Inscriptiones Aquileiae*, 3 pts. Udine, 1991-1993.

I.Beroia=Loukretia Gounaropoulou and Miltiades B. Hatzopoulos. *Epigraphes Katō Makedonias (metaxy tou Vermiou orous kai tou Axiou potamou). Teuchos A'. Epigraphes Veroias.* Athens, 1998.

IDelos=Inscriptions de Délos, 7 vols.

IGerasa=C. B. Welles, "The Inscriptions," in Carl Kraeling, *Gerasa: City of the Decapolis.* New Haven, 1938, 355–494.

IDR=Inscriptiones Daciae Romanae

IG=Inscriptiones Graecae

IGLS=Inscriptions grecques et latines de la Syrie

ILS=Inscriptiones Latinae Selectae

OGIS=Orientis Graecae Inscriptiones Selectae

RIB=Roman Inscriptions of Britain

TEAD=The Excavations at Dura-Europos: Preliminary Reports. New Haven, 1929-1952.

NOTES

1. Zappata 1996, 193-96, no. 46, pl. 32 (image). *AE* 1953, no. 26=*CCID* 433. Fowlkes-Childs 2012, 215-17. On Commagene and its identity categories, Merz and Teileman 2012; Blömer et al. 2021.
2. On Doliche, Winter 2011, 2017. On Jupiter Dolichenus, Collar 2011, 2012, 2013, 79-145; Blömer and Winter 2012.
3. Tert., *Apol.* 24.4 and *ad nat.* 2.8; Alpass 2015, 379.
4. *IAquileia*, nos. 3, 5-6, 105-7, 108-13, 115-26, 133-33, 138-51, 154-57.
5. Cadotte 2007, 25-112; Shaw 2013, 214.
6. Cadotte 2007, 609-10. A god named Pluto Variccala was worshipped at Thabraca; *CIL* 8.17330 (Cadotte 2007, no. 354). At Hr. Ramadan, divinities named Fudina, Vacurtum, and Varsis(sima?) were *Dii Mauri*; *CIL* 8.14444 (Cadotte 2007, no. 217).
7. But for "Dacian" gods, see *IDR* 3.2.209, 216-17; 3.3.103; 3.5.43, 46. The naming of the "Pontic Mother of Gods," worshipped at Dionysopolis (in Bulgaria), was more determined by the Black Sea (Pontos Euxeinos) location than the region of Pontos, in Turkey. Cheikova 2021.
8. IG II³ 4, 1121; IG II³ 4, 1127; *IGLS* 6.2731, Zeus Heliopolitanus and the Egyptian god. I thank Alaya Palamidis and Giuseppina Marano for sharing their expertise.
9. Henrichs 2019 [1976] 241-46. The Syrian goddess famously acquired many traits and epithets of Kybele. Lightfoot 2003, 56-85.
10. For religious markets, see Bendlin 2000.
11. Egea 2015.
12. For example, Bruneau 1970, 466-73; Baslez 1977, 67-97; Hörig 1984, 1568-70; Will 1985; Lightfoot 2003, 44-50.
13. Lightfoot 2003 is the foundational work.
14. For the attestations, Hörig 1984; Lightfoot 2003, 537-38; Gavrilović Vitas 2021, 151-64.
15. Wilcken 1912, no. 101.
16. *OGIS* 733.
17. Will 1985. See also n. 12.
18. Siebert 1968, 360, with commentary.
19. *IDelos* 2226.

20. *IDelos* 2247, 2257-58, and 2280. On the priesthoods, Lightfoot 2003, 44-45.
21. *IDelos* 2257-58, with 2281-82.
22. Parker 2017, 162-63.
23. *IDelos* 2247.
24. *IDelos* 2248.
25. *IDelos* 2237 and 2248.
26. *IDelos* 2245, 2250-52.
27. For this material, Hörig 1984, 1565-69. The remarkable inscription recently discovered near Larisa, in which the divinity's name does not survive, may reflect regulations for her worship. Decourt and Tziaphalias 2015; Parker and Scullion 2016; Carbon 2016: Bouchon and Decourt 2017. I thank Julietta Steinhauer and Corinne Bonnet for bringing this to my attention.
28. *IG* 9^2.95-110, with Hörig 1984, 1565-66; Valmin 1928-1929, nos. 1-2. Paus, 4.31.1 visited the temple at Thuria in the 2nd century CE.
29. *I.Beroia* no. 19.
30. *I.Beroia*, nos. 52-53.
31. Baslez 1999, 234.
32. Plut., *Arat.* 18.2.
33. Hörig 1984, 1565-66.
34. Lightfoot 2003, 537-38.
35. Beek 2016 on the eastern connections; Padilla-Peralta 2017 on slave religiosity.
36. *IG* 14.9. Syracuse.
37. *CIL* 6.115-16, 399, 32462; 9.6099, 10.1554; Suet., *Nero* 56. Hörig 1984, 1572-73 for the Italian material.
38. Though note *IDR* 2.346 (an Aramaic inscription with Atargatis' name?).
39. *RIB* 1792.
40. *RIB* 1791. For an inscription associating Julia Domna with Caelestis, *CIL* 13.6671.
41. For the (relatively rare) pairing of Jupiter Dolichenus and the Syrian goddess, with priests of Syrian backgrounds, in the Balkans, Gavrilović Vitas 2019.
42. *IDR* 3.5.221. See Petolescu 2006, 461-71 and Haensch 2006, 209 on sacred personnel. On Syrian cults in Dacia, Sanie 1989; recently for the central Balkans, Gavrilović Vitas 2021, esp. 92-113 (Jupiter Dolichenus) and 151-64 (Syrian goddess).
43. Gavrilović Vitas 1987, 2019, and now 2021, 151-64.
44. *CCID* 430.
45. Andrade 2013, 2014.
46. *RPC* 3.3446-57.
47. On this phenomenon, Lightfoot 2003, 37-38 (international perspective on 38).
48. Sartre 2001, 480-82; Pollard 2000, 39-42, 257-68.
49. *IGLS* 6.2929, with 2936; Hajjar 1977, no. 211=Yon and Aliquot 2016, no. 36. On cults at Niha and its environs, Rieger 2020; Paturel 2019, 166-93.
50. *IGLS* 11.45.
51. Lightfoot 2003, 52; Cumont 1926, nos. 85-121; *TEAD* 3, nos. 144-66; Frye et al. 1955, 128-37; Duchâteau 2013, 255-72. Dedications to the goddess are rare during the Roman military phase, on which see now James 2019.
52. *Syr. D.* 1, 22, in Lightfoot 2003, whose treatment provides important commentary throughout. Also Elsner 2001.
53. Winter 2011; Facella 2006; Merz and Tieleman 2012; Reidel 2018; Blömer et al. 2021. See *IGLS* 1.42-44.
54. Versluys, 2012, 56-59. But see *IG* 14.885; *RIB* 758.
55. Kennedy 1980, 97-101; Tentea 2012, 41-45. For this unit and the Commagenian god, Collar 2011, 240-41; Collar 2012, 105-6.

56. *IDR* 3.3.67.
57. *IDR* 3.3.138. Haynes 2013, 229-30; Stoll 2007, 470; Gavrilović Vitas 2021, 114-17. An altar for Turmazgades has recently been found at Doliche. See Blömer and Facella, 2017, 123-46.
58. *IDR* 3.3.298 (Ampelum); *IDR* 3.3.299. For "Suri negotiatores" and Jupiter Dolichenus, *IDR* 3.5.218 (Apulum) and *IDR* 3.2.203 (Sarmizegetusa). Szabó 2018, 162-64.
59. *CIL* 3.10243=*CCID* 208. A man from Doliche was in the province in 228. *CIL* 3.3490=*CCID* 185. On names like Apollonius and Apollinaris and Syrian presences along the Danube *limes*, and the epitaph from Glamija, see Gavrilović Vitas 2019.
60. Zappata 1996, 193-96, no. 46, pl. 32 (image) offers the preferred reading. Fowlkes-Childs 2012, 215-17.
61. For description and image, see Zappata 1996, 193-96, no. 46, pl. 32 (image). In the same volume, Bianchi 1996, 599-603 identifies the "Commagenian god" as Jupiter Dolichenus.
62. Zappata 1996, 125-27, no. 15, pl. 7, with 115-25, nos. 13-14, Pl. 5-6.
63. On the movement of the cult for Jupiter Dolichenus, Collar 2013, 79-145 and Blömer and Winter 2011.
64. Smith and Day 1989, 131-32; Lichtenberger 2003, 184, 311.
65. *IDelos* 2311, found in context with 2307-10, 2312 (2308 for origins from Iamnia). Lichtenberger 2003, 223.
66. Lichtenberger 2003, 223; Healey 2001, 142-43.
67. Alpass 2015, with Acqua 2015 on the coins of Adraa. Tertullian claims that Arabians worshipped Obadas (a common Nabataean dynastic name), but this probably is tendentious. See Alpass 2015, 379-80.
68. For their local framing, Lichtenberger 2003, 224-25. On Dusares' origins, Healey 2001, 80-82.
69. For the formation of the province and Gerasa's situation in the 1st century, Sartre 2001, 730-32. Gerasa was located at the threshold of the Nabataean state and was certainly in its zone of cultural influence.
70. This article accepts that "Arabian" was foremost a provincial label or a formulation of Greek and Roman observers before late antiquity and the rise of Islam. MacDonald 2009.
71. Gerasa harbored a Greek settlement, or had been classified as a Greek *polis*, by the mid-Hellenistic period and was sometimes described as Antioch on the Chrysorrhoas. Sartre 2001, 730-31, with Lichtenberger and Raja 2020, on the recent archaeological finds. For the lingering religious impact of Greek and indigenous settlement at Gerasa, Lichtenberger 2008.
72. *IGerasa* 17-18.
73. De Vaux 1951. Another inscription from Gerasa's hinterland is Gatier 1982, no. 3.
74. Emphasized as early as De Vaux, 1951, 23-24.
75. Sartre 1976 is the inscription.
76. *IGerasa* 19-22: 150 (21) and 155 (22); Lichtenberger 2003, 221-25. The father of Demetrios from *IGerasa* 21 nonetheless has the double names Mutes and Neichomachos.
77. Gatier 1982, no. 3.
78. Camps 1990, especially 150-53.
79. *CIL* 8.2637-41, with others listed by Camps 1990, 149.
80. Camps 1990.
81. Hobson 2016, 111-14; Le Bohec 2005, 53-59; Briand-Ponsart 2011, 166-86. For cities, Lepelley 1979-1981.
82. Le Bohec 1989; 2005, 97-108, 120-26.
83. Hamdoune 2011, esp. 52; Coltelloni-Trannou 2011, 89-105: Laporte 2011, 115-29.
84. Briand-Ponsart 2011; Coltelloni-Trannou 2011; Brett and Fentress 1996, 25-42.
85. On Punic and Libyan north Africa, Quinn and Vella 2014.
86. Briand-Ponsart 2011, 187-88.
87. *CIL* 8.2637.

88. *CIL* 8.8435
89. *CIL* 8.9327.
90. *CIL* 8.9195=*AE* 1993, no. 1781.
91. *AE* 1968, 590.
92. *CIL* 8.20251-52.
93. *M. Caes.* 2.3.5; Keulen 2014, 131-37; Apuleius, *Apol.* 24: Mattiacci 2014. Shaw 2014, 530-32.
94. *AE* 1935, no. 39, Cadotte 2007, no. 338; *IAlg.* 1.2033, Cadotte 2007, no. 344.
95. *AE* 1953, 48; Cadotte 2007, no. 87.
96. Tert., *ad uxorem* 6.4; *de exhortatione castitatis* 13.2.
97. Cadotte 2007, 25-112.
98. *AE* 1980, 0595bis=2003, 0948. On this inscription, Canto 2003, esp. 308-10.
99. On Phoenician categories, see now Quinn 2018; on African or Libyan, Shaw 2014 and Briand-Ponsart and Modéran 2011.

ABSTRACTS

A noteworthy aspect of cults originating from the Roman Near East was the link that worshippers sometimes drew between a divinity and an ethnic, regional, or provincial label. The contexts for the phenomenon were both diverse and rare. If Atargatis became widely known as the "Syrian goddess," similar formulations for other gods are more sporadic. They also reflect forms of ethnic categorization, social differentiation, and hierarchical cultural appropriation shaped by the Roman imperial context. With these issues in mind, this paper examines the relationships between worshippers and the so-called Syrian goddess, Commagenian god, Arabian god, and Maurian gods.

Un aspect remarquable des cultes issus du Proche-Orient romain était le lien que les fidèles faisaient parfois entre une divinité et une étiquette ethnique, régionale ou provinciale. Les contextes du phénomène étaient à la fois divers et rares. Si Atargatis est devenue largement connue sous le nom de «déesse syrienne», des formulations similaires pour d'autres dieux sont plus sporadiques. Ils reflètent également des formes de catégorisation ethnique, de différenciation sociale et d'appropriation culturelle hiérarchique façonnées par le contexte impérial romain. Avec ces questions à l'esprit, cet article examine les relations entre les fidèles et la soi-disant déesse syrienne, le dieu commagénien, le dieu arabe et les dieux mauritaniens.

INDEX

Mots-clés: ethnicité, transfert culturel, migration, dieux ancestraux
Keywords: ethnicity, cultural transfer, migration, ancestral gods

AUTHOR

NATHANAEL ANDRADE

Department of History, Binghamton University. PO Box 6000, Binghamton Ny 13902.
nandrade(at)binghamton.edu

Roman Soldiers in the Religious, Social, and Spatial Network of the Hauran

Les soldats romains dans les réseaux religieux, sociaux et spatiaux du Hauran

Francesca Mazzilli

Acknowledgements

I would like to thank Professor Corinne Bonnet and Giuseppina Marano for their support for this publication. I also would like to thank them and Dr Aleksandra Kubiak-Schneider for inviting me to the workshop «Naming the Gods in Graeco-Roman Syria» at the University of Toulouse. I am also grateful to the anonymous peer-reviewers, Eivind Seland, and Tomáš Glomb, for their precious comments and improvements to the text. Thanks for Gwendolyne Knight for proofreading the article. This project has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Sklodowska-Curie grant agreement No. 892166.

Introduction

1 Soldiers contributed to urbanisation and institutional identity across the Roman Empire, including in the Near East.[1] The role of soldiers in Syria and its vicinity (Mesopotamia and Osrhoene) is an optimal subject of investigation because its «evidence is unique in its quantity and nature.»[2] This is especially the case in the Hauran (southern Syria), where a higher percentage of inscriptions commissioned by soldiers dating from the second to the fifth century AD have been recorded than in other parts of Syria. While 18.30% of the inscriptions in the Hauran were dedicated by civilians (585 dedicatory inscriptions out of 3195, the total number of all inscriptions recovered in the region), soldiers commissioned 8.2% of the inscriptions recovered in the region (128 dedications, 130 funerary inscriptions, 4 honorific inscriptions), versus 5.1% of the total epigraphic texts found in the Roman province of Arabia and 3.3% in the province of Syria. This figure indicates that soldiers were more prominent

members of the financial elite in the Hauran than in Arabia and Syria.[3] According to onomastic evidence, soldiers who commissioned inscriptions in the Hauran were locally recruited from within the region, and they invested in their community both during their service and once they retired.[4]

2 Soldiers' impact in the region also extended into the religious sphere.[5] Soldiers often dedicated inscriptions to specific gods associated with the army, such as Mithras and Jupiter Ammon, and to what Sartre-Fauriat has called imported deities, and Mazzilli calls deities with Graeco-Roman names, like Apollo.[6]

3 Although the impact of soldiers on religious life in the Hauran has been widely discussed, this paper aims to investigate it more thoroughly through a multi-levelled quantitative analysis of inscriptions. This encompasses gradually integrating the following additional contextual elements: temple benefactors (individuals, priests, and especially those who presented themselves having a specific role in the community, such as veterans, *bouleutai*, village magistrates, and village communities acting collectively), the deities from cult sites, and the location of cult sites.

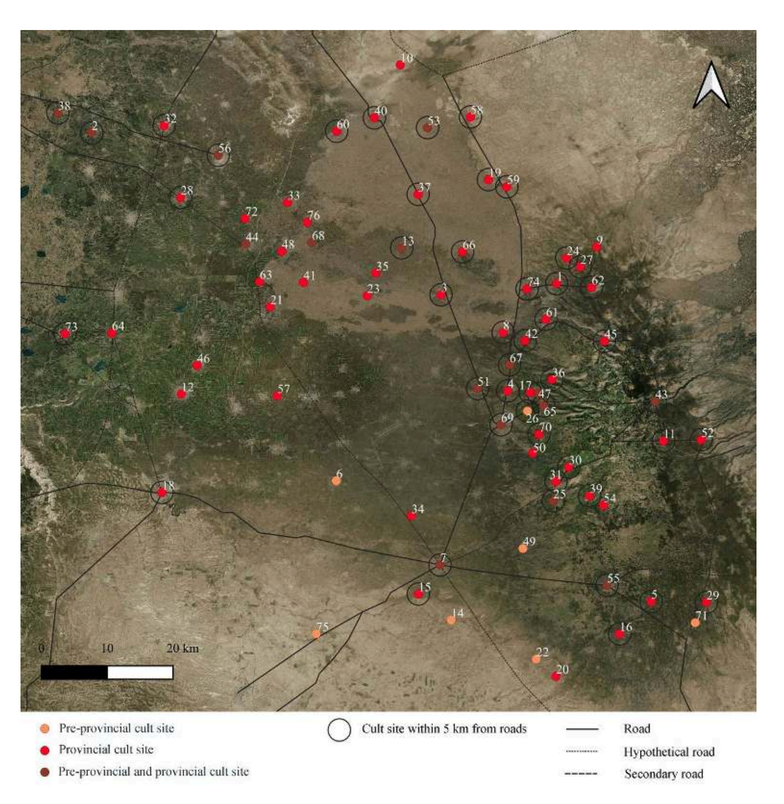
4 In this paper, soldiers' patronage of cult sites is weighted against that of individuals, priests, veterans, *bouleutai*, village magistrates, and village communities as a whole. Then, deities worshipped by soldiers are compared with those venerated by other benefactors, and with gods worshipped at cult sites more generally. The distribution of cult sites, the dedications commissioned by soldiers and other benefactors, as well as the spread of the main deities throughout the region are analysed by examining the proximity between cult sites, and between these sites and the road network. This spatial analysis assesses whether the proximity between cult sites, and between cult sites and road networks, could have facilitated the spread of central deities or the circulation of benefactors.

5 This multi-layered analysis is achieved through a twofold network and spatial analysis. Network and spatial analyses are valuable techniques for systematic analysis and provide a clear visualisation of relationships between soldiers and benefactors, benefactors and gods, and benefactors or deities and the landscape.[7] This twofold methodology facilitates an explication of the interplay between religion (here represented by the names of deities), social agents (benefactors), and landscape (proximity between cult sites, and between cult sites and road networks); this interplay has been growing in popularity as the methodology of investigations in the study of religion in the pre-Roman and Roman eras.[8]

The data

6 The data in this study consists of 196 inscriptions that come from or are associated with six urban cult sites and 70 rural cult sites from the pre-provincial to the provincial period (roughly the second century BC to the third century AD) (Appendix, Table 1, Fig. 1). The compiled data were collected from the gazetteer of rural cult sites in the Hauran,[9] as well as more recent publications on epigraphy, such as *IGLS*,[10] and on pre-provincial sites from the region.[11]

Fig. 1: Map of cult sites from the pre-provincial and provincial period within the road network. Data from Appendix, Tables 1, 2, 3



Bing Virtual Earth Basemap adapted by Author 2022

7 Urban cult sites refers to cult sites in cities and rural cult sites to those situated in a non-urban context, often in villages.[12] A cult site can include more than one sanctuary, and can be associated with the same ancient settlement, or a modern one.[13] As not all of the cult sites have an ancient name that has survived to the present day, their modern names, using the spelling from the most recent academic publications, have been used instead.

8 Inscriptions from the provincial period are the main source for this study, as its subject is Roman soldiers, whose presence in the Hauran is mainly attested from this period.[14] Provincial period refers to the time when the territory was part of the Roman Empire. The north (lava terrain of modern-day Leja, ancient Trachon) and centre (north of Djebel al-Arab, north of ancient Auranitis) of the Hauran were permanently annexed to the Roman province of Syria in AD 93/94,[15] whereas the southern part of the region (south of Djebel al-Arab and Nuqrah, south of ancient Auranitis) became part of the Roman province of Arabia a few years later, in AD 106.[16] Therefore, the analysis in this study is focused on 69 cult sites that were dated to, or still in use in, the provincial period.

9 Whereas the date of 51 inscriptions is explicitly stated in the text, for the rest of inscriptions (a total of 145) one must often estimate whether they ought to be dated to the pre-provincial or provincial period. In this paper, the level of confidence for dating inscriptions rates from certain (Level 1) to probable (Level 2), possible (Level 3) and unknown (Level 4).[17] Level 1 refers to when the date is known based on the epigraphic text. Level 2 refers to when the exact date of the dedication is not known, but it can be estimated with a certain level of confidence as it is found in a non-multi-period temple,

or the god mentioned in the inscription appears elsewhere only in the provincial period. Level 3 refers to when the cult site is multi-phased, or the date of the cult site is unknown, but the date of the dedication can be estimated to be one of the two phases. Level 4 is when the date of the inscription is mere speculation, there is no other clear dating evidence, and the god mentioned in the inscription was worshipped in the region in both the pre-provincial and provincial periods.

10 As this study focuses on epigraphic records from cult sites, inscriptions that seem to be funerary or honorific inscriptions, as well as those that commemorate civilian buildings have not been included, although a reference to a god was also often included in the funerary and honorific types of epigraphy. There are two exceptions to this exclusion. One is an inscription within the group of honorific texts from the city Canatha (present-day Qanawāt), as it refers to a sacred avenue or promenade involving the presence of Seenoi (inhabitants of Sīʿ) and the centurion of a legion.[18] It can be linked to the cult centre at Sīʿ, to a religious complex at Qanawāt, or both. The second is an epitaph from Nimreh because it informs us about the construction of a Tychaion, temple dedicated to Tyche, in the village.[19]

11 The reason for looking at inscriptions from cult sites is that it facilitates the examination of soldiers' participation in public religious places that would be visible in a main place of gathering. Even though soldiers in the Hauran were often individuals of local origin,[20] their deliberate choice to identify themselves as soldiers in this public context can be considered evidence of displaying their social advancement, recognised by Rome, and the wealth associated with their position. It would also have been a way to show their pride in belonging to a specific group, the legion, which was under the service of Rome, as well as a sense of honour in their service to the community and to the Empire more broadly. Because of their public service to Rome and their role in the community, they had the financial means to commission dedications in public religious buildings. Similar ideas of pride in their service to the community, and evidence of wealth due to their social role, can be said for individuals or groups who presented themselves as veterans, *bouleutai*, village magistrates and village communities as a whole.

12 In this context, although individuals have been included in the discussion, veterans, *bouleutai*, village magistrates, and village communities acting as single units are the most appropriate points of comparison. An analysis of their contributions to cult sites can offer a better assessment of the position of soldiers in the community, as a cult site was a main public gathering place in the local community. Veterans (οὐετρανοί) were usually soldiers who had retired after their service in the Roman legions; they were often granted land because of their service to Rome.[21] A *bouleutes* (βουλευτής) was a civic councillor, often identified as a member of the municipal council of the city.[22] In scholarly discourse, the term has often only been transliterated from ancient Greek, perhaps because of complications in its translation ; it is not impossible that *bouleutes* can also refer to the councillor of a village.[23] There is only one case in the Hauran where the city itself commissioned an altar at Bosra, and it has been differentiated from dedications by *bouleutai*.

13 Village communities were groups of individuals that collectively called themselves koinon (τὸ κοινόν), meaning community either generically, in the sense of a village, or specifically, with reference to the name of a village (e.g. the community of Agraina, modern-day Lubbein ; Damatha, modern-day Dāmā-Dāmit al-ʿAliyyah ; or Saura,

modern-day Ṣūr al-Lejā’), or to inhabitants of a village (e.g. Seenoi, from Sī‘; Phainesiens, from the Roman village Phaina, modern-day Mismiyyeh; or Airesioi from Aere, modern-day Sanamein).[24] The Iachphirenoi under the domain of Habibenoi and Bassos at Zebīreh and the Saameniens of Zorava at Ezra‘ are not included in the village community category because it is unclear if they refer to a group of people belonging to a village or a tribe and they do not appear to belong to the village community as a single unit.[25] *Koinon* is not very different from the term *kome* (κώμη), meaning village, but the former stresses the organic aspect of a village’s community,[26] and the autonomy involved in building amenities or prestige buildings thanks to public funds.[27]

14 Village magistrates were individuals belonging to the village administration; they included *pistoi* (πιστοί, literarily meaning reliable persons) *episkopoi* (ἐπίσκοποι, literarily meaning supervisors/inspectors), *strategoi* (στρατηγοί) and *pronoetai* (προνοηταί, both mean officials and supervisors). They were all involved in public works or buildings in southern Syria.[28]

15 Included in the group individuals are single or multiple benefactors who presented themselves in inscriptions using their personal names. Those who called themselves priests (ἱρείς) have been considered separately from this group, as they have a specific religious role in the community.

16 When considering the names of deities in this analysis, the complete divine formula has been regarded as a single entity whenever possible, such as «Helios, the god Megistos». Using the complete divine formula can help to keep what constituted the theological identity of the gods intact; that is, not only the name of a god, also known as a theonym, but also the attributes and epithets associated with them, as each component is equally essential.[29] Therefore, grouping deities into one category based on their shared theonym can be misleading. For instance, in the case of Zeus and his epithets, such as Keuranos and Kyrios,[30] each has been differentiated in this analysis because, although they are all under the same umbrella as leading celestial gods, they had different meanings.[31] This can also be said for other deities, such as Tyche and Athena. Tyche is a common deity with a Greek name in the Near East, including in the Hauran, as she is the protector of the village communities and local individuals.[32] However, by adding the epithet Samethos to Tyche, as in the case of the cult site at Deir (South), Tyche is specifically referred to a tribe or place called Samethos.[33] In the Hauran, the Semitic warrior deity Allat was called Athena in Greek inscriptions.[34] However, this is not always the case. Athena can, for example, be considered a Greek deity in the list of deities depicted in the relief at Suwaidā’,[35] with a Greek theme.[36] Athena is, after all, still a deity with a Greek name.[37] In six out of 14 inscriptions dedicated to Athena from this study’s corpus, the deity has the additional epithet Kyria (the lady), which encourages the identification of Athena as a local deity.[38] However, this epithet is not exclusively associated with Athena in inscriptions from the Hauran. From the corpus of this study, Kyria is the epithet of the deity Atargatis in one instance, but also of Tyche Patria in three inscriptions from Bosra (Appendix, Table 2).

17 The aim of the paper is not to discuss where these deities came from and which cultural identities they could embody,[39] but to identify relationships between who worshipped these deities from the administrative community, and to draw some conclusions about the role of soldiers in this interlinked religious and social network.

18 Because of their common local ties, gods bearing the name of an individual, a tribe, or a toponym of the region have been sorted into the following three groups: gods of individuals,[40] toponymic deities, and deities followed by the name of a tribe.

19 The first group comprises deities where the generic name of a god is usually followed by the genitive case of the name of an individual. We cannot be certain that the saint-god Askaras from Tall Aḥmar and the ancestral god Akeiras from Dāʼil can be under this group as Askaras and Akeiras could be the names of a dedicator or of a god, but there is no parallel.[41]

20 The second group comprises deities with a Greek theonym followed by a regional toponym, usually a place or a village (e.g., Athena of Arra, Athena Kyria Gozmaie, Tyche of Sakkaia, Zeus of Aire, and Zeus of Phaina). Toponymic deities appear in Roman Syria. [42] Examples include Zeus Damaskenos (Zeus of Damascus), Jupiter Optimus Maximus Heliopolitanus, from Heliopolis. Both deities appear in the Hauran. As they are deities with a toponym outside the Hauran, they have not been considered in the group of toponymic deity.

21 Deities followed by the name of a tribe consist of a Greek theonym followed by the name of a tribe (e.g., Tyche of Samethos and Kronos of Sokarathoi), but they are difficult to identify. Kronos of Azobos and Kronos of Sokarathoi, for example, can represent either a toponymic deity or a Greek theonym associated with the name of an individual or a tribe. In cases where their association with a tribe or a name is not clear, both are outlined in the analysis (Appendix, Table 2, Fig. 6).

Methodology

22 This article undertakes a two-step analysis that examines the role of soldiers at cult sites in relation, firstly, to other benefactors, and, secondly, to the gods worshipped by the benefactors and the gods worshipped at cult sites.

23 The investigation of the role of benefactors is undertaken through network and spatial analyses. Network analysis is an analytical application used to understand how a set of links work.[43] It is a valuable tool to deal with relational phenomena, whereby cult sites (nodes) and the links (ties or edges based on having the same type of attributes) are the constitutive elements of networks. Visone 2.18 software is used to create a two-mode network.[44] It visualises the relationships between different kinds of benefactors (attributes), and between benefactors (visualised as squares in the graphs) and cult sites (circles in the graphs) where both are nodes of the network, creating clusters of sites associated with one or more attributes (Fig. 2, 6, 7, 8).

24 To understand the role of benefactors at cult sites more thoroughly, three other elements have been integrated into the analysis: the frequency of the presence of each type of benefactor, the type of patronage of cult sites by benefactors and the cult site typology. The first element represents the number of inscriptions by weighting the edge (visible through the thickness of the line). The frequency of a temple's patronage by benefactors is evaluated by differentiating between when the benefactor made a major contribution to the cult site (e.g., a temple or its door) and when he only commissioned a dedication or an altar (Fig. 2). This differentiation shows the level of contribution to religious and public life by members of the community, and also acts as an indication of their wealth and influence in society. The level of benefactors'

participation in public life also depends on the size of the cult site that they supported financially. The variation in size between cult sites is included in the analysis of benefactors, and is divided into six broad categories based on archaeological and epigraphic evidence. Type 1 comprises complex religious centres with more than two temples within the same sacred enclosure. It is followed by Type 2, which consists of substantial religious centres that have a wide circumscribed sacred area (based on remains of a sacred precinct wall or the mention of a temenos in an inscription), or two temples (according to archaeological or epigraphic evidence). Type 3 includes sanctuaries that are significant because of the variety of deities and the large quantity of inscriptions (between eleven and twelve) recovered from the pre-provincial and provincial periods, but with no current standing remains nor written evidence to inform us of the presence of a temenos or the number of temples. Type 4 comprises sanctuaries without a temenos where their layouts can be identified, and which also have a smaller quantity of inscriptions than in Type 3. In Type 5 are sanctuaries whose layout cannot be identified, but scattered remains of statues, decorative motifs, or inscriptions can still offer some interesting insight about the cult site. Type 6 includes sanctuaries that do not offer any information about the actual cult site apart from their presence or possible existence as suggested by scholars. It is important to point out that this typology is biased, based on the preservation of cult sites and their inscriptions; however, this is the case of any source of investigation into the ancient past. Therefore, it should not be considered absolute, but still a valuable component in this analysis in order to have a more comprehensive understanding of the role of soldiers at cult sites.

25 Next, a spatial analysis of benefactors has been undertaken in order to understand the impact of the Roman army on the territory through the proximity of cult sites, and the proximity between cult sites and the road network. The proximity of sites is assessed by proximal point analysis (PPA). This analysis uses geographical space to identify the nearest neighbours or sites within a given dataset.[45] Studies of the ancient Mediterranean that use this application often consider the proximity of the closest three sites,[46] as does this analysis. PPA is a valuable tool that permits the identification of clusters according to the proximity between sites, and which might not be apparent by visual inspection. PPA does not take in consideration the type of the terrain or routes. It cannot be considered a controversial methodology in the Hauran, as sites are easily accessible: the terrain is mainly between 450 and 600 km away from the mountainous area of modern-day Djebel al-Arab, in the eastern part of the region, which has a gentle slope with a maximum height of 1700 m. Only a handful of cult sites reached 1250-1400 m. Furthermore, the Hauran is a small area, roughly 100 km by 100 km ; thus, it would be easy to cross it, and there are no huge distances between cult sites (Fig. 1, 3). PPA is a valuable tool, as proximity between sites would have facilitated not only the movement of religious traditions, but also the movement of people. Furthermore, the proximity between sites is also assessed by identifying the closest three sites to another one using roads, when relevant. The calculation of PPA is provided by plugins from QGIS software. Distance Matrix is used to identify the three closest cult sites to one another, whereas QNet ODMatrix is the plugin used to identify the three closest cult sites to one another using roads. Their results are visualised through Point Connector. The distribution of benefactors of cult sites in relation to the Roman road network is examined by analysing the cult sites within 5 km of the roads using Visualist.

26 Roman roads were built in the provincial period, corresponding with the time when evidence for the presence of Roman soldiers was greatest (Fig. 1). In this analysis, 'Roman roads' indicates roads built in the second-third century, according to milestones and archaeological evidence; however, this does not mean that these roads were not used earlier on. Secondary roads were subordinate, most likely pre-existing, roads known to be used in the Roman period. Hypothetical roads do not have Roman milestones, and their construction and use in the Roman period is not certain (Fig. 1).[47] The absence of known roads does not imply there were no routes between particular sites, but it implies that these routes did not belong to the infrastructure system built when the region was under Roman dominion. The road network can be seen as symbol of Roman power over the landscape.[48] For this reason, it is quite important to discuss the relationship between cult sites and roads, especially considering that a total of 45 out of 69 provincial cult sites were within a 5 km radius of a Roman road (Fig. 1).

27 The second step of the analysis focuses on the gods worshipped by benefactors at the cult sites and deities from cult sites through a two-mode network. The edge stands for the action of a benefactor making a dedication to a deity at a cult site; it varies depending on who the benefactor was (identified by the colour of the edge, Fig. 6). It aims to create a link between benefactors and the gods they worshipped. A spatial analysis of the cult sites where the main deities worshipped at those sites, and the deities worshipped by soldiers, reveals the deities' distribution in relation to the road network and the proximity of cult sites using PPA.

Benefactors: a network analysis

28 The two-mode network of benefactors can help to deconstruct the role of soldiers in more detail, rather than merely indicating their major impact on the public religious life of the region based on the large quantity of their written dedications (37 inscriptions), exceeded only by those commissioned by individuals (with a total of 56 inscriptions from the provincial period).

29 The weight of the edge helps us to visualize the observation that individuals, followed by soldiers, were the group of benefactors who made more multiple dedications than other benefactors at the same cult sites. However, while individuals made multiple dedications in cities (Bosra, Dionysias, which is present-day Suwaidā', and Canatha, which is present-day Qanawāt), soldiers and individuals made an equal number of dedications only at Bosra. Individuals outnumbered soldiers at Canatha and predominated at Dionysias. This discrepancy between cities exists because Bosra was the only city where the *Legio III Cyrenaica* was stationed.[49]

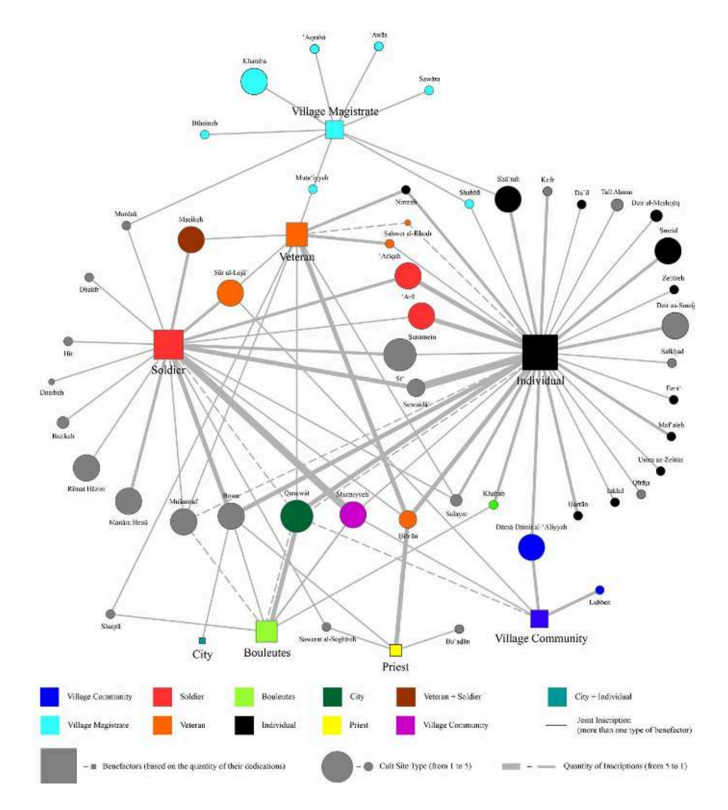
30 The largest quantity of dedications by soldiers was in the village Mismiyyeh, which had a smaller number of dedications by individuals (4 versus 2). This is not surprising considering that a garrison of the detachment of the *Legio III Gallica* and *Legio XVI Flavia Firma* was situated in Mismiyyeh.[50]

31 When looking at the site typology, we may notice that soldiers often made dedications at complex religious centres. At four cult sites within this group, soldiers funded the main building or a major structural component: a centurion completed the sacred enclosure and consecrated the Tychaion at Ṣanamein in AD 191; centurions commissioned sanctuaries and statues at Mismiyyeh (the ancient village of Phaina); a

Roman soldier rebuilt a building, possibly a temple, at Mseikeh; and another soldier commissioned a door of the North Temple at ʻAtīl.

32 By including the type of contribution that benefactors made, it is possible to suggest that soldiers might not have played an extensively predominant role at cult sites across the Hauran, since village magistrates, village communities, individuals, and veterans were patrons of a larger number of cult sites, although these sites were often of a smaller size than those where soldiers were main benefactors (Fig.2).

Fig. 2: A weighted graph showing relationships between benefactors (squares) and cult sites (circles) according to inscriptions from the provincial period. The colour reflects the benefactor category, and when the circle, standing for the cult site, is wholly coloured according to one of the benefactor categories, it means that the benefactor commissioned the temple or a main component of the building. Data from Appendix, Table 2 (Author 2022)



33 While it is common to find the copresence of different categories of benefactors at the same cult site (31.2%, 24 out of 69 cult sites), soldiers appear to be the only main patrons at ʻAtīl and Ṣanamein, whereas *bouleutes*, individuals, or veterans were the main patrons at cult sites in Qanawāt, Ṣūr al-Lejāʼ and Ḥibrān, implying a secondary role for soldiers at these sites (Fig. 2).

34 A *bouleutes* with his wife and son made a *pronaion*, and another *bouleutes* commissioned a base or a part of the sanctuary, according to an inscribed column base at Qanawāt. A similar type of dedication was also made by an individual in the sanctuary of Zeus Megistos. In addition, it has been suggested that a civic sanctuary was built at Bosra because an altar was commissioned by the city itself,[51] but no explicit evidence has indicated that the city was the patron of a temple. The financial contribution by *bouleutes* or the city to religious public buildings at Bosra and Canatha (Qanawāt) can be explained by the fact that the sites were the two main long-term urban centres of the region.[52] However, *bouleutai* made more than one major contribution to the sanctuary

at Qanawāt, whereas soldiers commissioned multiple dedications at Bosra. This distinction might have existed because a Roman legion was stationed at Bosra.[53]

35 Veterans seemed to have made primary contributions to relatively substantial cult sites at Ṣūr al-Lejā’ and Ḥibrān by commissioning a doorway, although the presence of soldiers, including dedications in sanctuaries, is also attested at both sites since the pre-provincial period.[54] Both locations are long-term significant cult sites, based on the variety of deities, the archaeological remains and the number of inscriptions (site typology, Appendix, Tables 1, 2 and 3).

36 Soldiers rarely acted as the main patrons at the same cult site where other benefactors made a major contribution, except for Mismiyyeh and Mseikeh (Fig. 2). In the first case, village inhabitants first consecrated a temple or part of it, potentially the prostyle temple identified in the 19th century but dismantled to build the Ottoman barracks in northern edge of the village;[55] here, statues of Isis and Pax were commissioned by soldiers. A few years later, an architrave of a temple was built under the authority of a centurion, and another centurion consecrated a temple and a statue. Additionally, a Latin inscription mentions a *templum* and a statue at the time of the emperor Commodus.[56] It is unclear which sanctuary, or indeed how many sanctuaries, these inscriptions refer to. They may refer to the remains of a second temple identified in the west of the village by the architect Kalos.[57] Alternatively, the Latin inscription mentioning a *templum* and a statue may refer to the temple with other imported deities like Isis and Pax.[58]

37 Mismiyyeh (ancient Phaina) can be considered a major religious centre for soldiers, as it has the highest quantity of dedications by soldiers in cult sites in the Hauran (Appendix, Table 2, and Fig. 2). This can be explained by the presence of a garrison of the detachment of two legions in the village.[59] Its religious importance in the territory is indicated by the presence of a god named after the village (Zeus of Phaina) at a cult site at Dāmā-Dāmit al-‘Aliyyah in the southern Leja. It can be presumed that the temple commissioned by village inhabitants to Zeus Megistos was implicitly dedicated to Zeus of Phaina.[60] Mismiyyeh was the Roman village Phaina, which became a *metrokomia*, meaning «mother» village, during the reign of emperor Commodus.[61] This new title implied that it was a key settlement within the administrative structure of the region, and had a more important role and more responsibilities than a village. The importance of this village in broader terms in the provincial period is suggested by the fact that the village community of Phaina was attested in Rome.[62]

38 Information about the cult site and the settlement of Mseikeh is scantier than Mismiyyeh. However, according to the epigraphic record it is possible to say that a veteran built a temple, possibly with an enclosed courtyard,[63] and a soldier rebuilt a possibly sacred building, although there is more than one inscription dedicated by a soldier. We can assume that Mseikeh was not just a small cult site, due to the copresence of two different types of dedicators and the worship of more than one deity in the same village. The deities include the god of Loaithemos (i.e., part of the group gods of individuals), as well as Zeus, an ancestral god. An additional temple or a group of statues was dedicated to the imperial cult (Appendix, Table 2, and Fig. 2, 6).

39 It is interesting to note that in both Mismiyyeh and Mseikeh, soldiers were not the initial benefactors: they either carried on the religious building programme in the village started by the inhabitants, in Mismiyyeh, or they rebuilt a building, most likely a religious structure, in Mseikeh. This suggests a certain sense of continuity in

maintaining and supporting the religious building programme of the local community on the part of the soldiers. It is the same for the Tychaion at Ṣanamein that was completed by a centurion. Nevertheless, these examples do not show a joint collaboration between soldiers and other benefactors, witnessed in the same epigraphic record, although they might have made a dedication or contributed to a building at the same cult site.

40 An exception is an inscription found in Qanawāt where Seenoi (inhabitants of Sīʿ) were might also have contributed to the inscription written in honour of the sacred avenue/ promenade with a centurion of the legion. It is tempting to suggest that this inscription might refer to the sacred way attested at the major cult centre at Sīʿ, as the inscription was commissioned by inhabitants of the settlement roughly 2 km from the city Canatha (Qanawāt), and their name appears in another inscription from Sīʿ.[64]

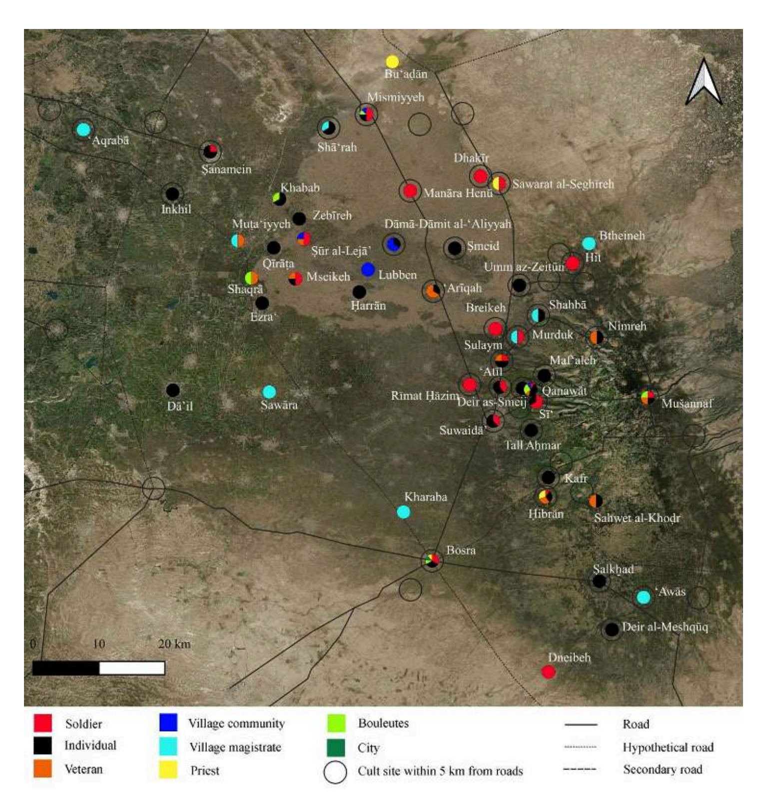
41 Civilians appeared to have made joint inscriptions with other benefactors in a couple more instances than did soldiers. *Bouleutai* made two dedications with their family members at Qanawāt and Mušannaf, implying that their dedications were more likely a private commission than an official one. Temple treasurers, consisting of a group of individuals, including a veteran, commissioned a dedication or a sanctuary at Sahwet al-Khoḍr. In addition, a soldier who made a dedication at Sulaym was also a priest. These two inscriptions show that veterans and soldiers were integrated in the life of the sanctuaries and were in charge of their business and religious matters.

42 The large quantity of dedications by soldiers in cult sites is undeniable, especially at substantial cult sites. However, their role as temples' main patrons did not outnumber other main benefactors in the region. Soldiers also contributed to the religious building programmes of villages started by other members of the community, without directly collaborating with other benefactors.

Benefactors: a spatial analysis

43 Regarding the spatial analysis of benefactors, it is apparent that soldiers were mainly benefactors of cult sites situated on Roman roads or in their immediate proximity (within 5 km) (Fig. 3). This outcome is even more striking when contrasted with cult sites where other benefactors made financial contributions, which were often not located on the road (Fig. 3). Cult sites with soldiers as benefactors covered the main road crossing Leja, and the road bordering the eastern edge of Leja, all the way to Bosra. In particular, soldiers also made multiple dedications at Dionysias (present-day Suwaidāʾ) and Bosra, cities on the main road; however, their largest quantity of dedications was in the village of Mismiyyeh, on the road crossing Leja and leading first to Suwaidāʾ, and then Bosra.

Fig. 3: Map showing the cult sites with different benefactor categories in the road network. Data from Appendix, Table 2



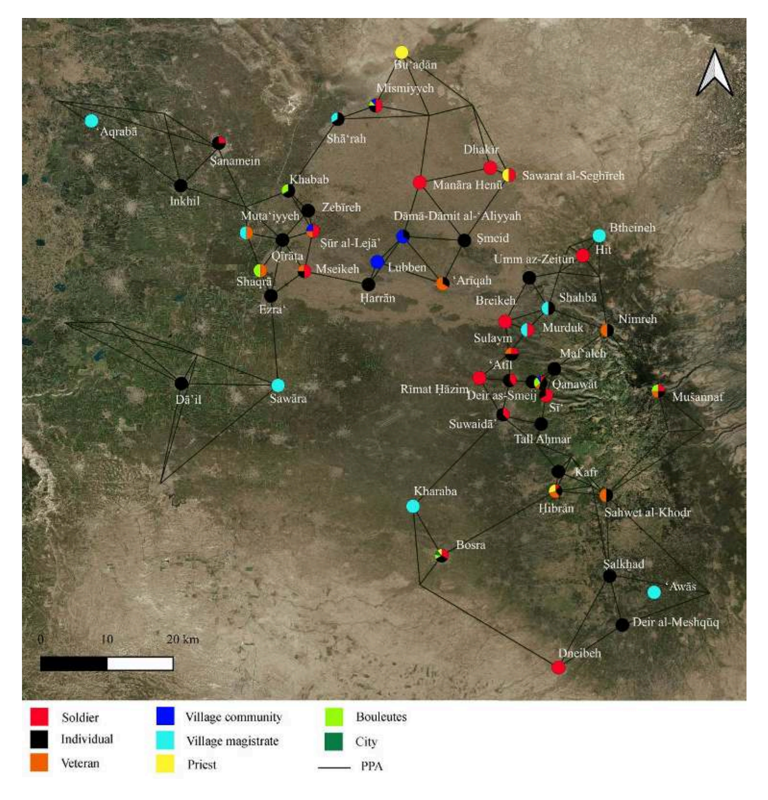
Bing Virtual Earth Basemap, adapted by Author 2022

44 The sanctuaries where Roman soldiers commissioned a building or a major structural component were placed on a Roman road (Mismiyyeh, Ṣanamein, 'Atīl), apart from the temple at Mseikeh, which was not situated on the Roman road. Mseikeh, together with Ṣūr al-Lejā', is one of the main cult sites with soldiers as benefactors that were not placed near the road network (Fig. 2-3). However, in the village at Ṣūr al-Lejā', roughly 6 km from Mseikeh, soldiers were attested in the pre-provincial period before the construction of Roman roads, based on a big lintel commissioned by soldiers from Agrippa's army.[65] It has been suggested that this settlement would have been part of the route in the southern Leja, based on the occupation of Ṣūr al-Lejā', Jaddal, Dāmā-Dāmit al-'Aliyyah, and 'Arīqah during the pre-provincial period. There is, however, no archaeological evidence of tracks alongside these sites.[66]

45 In the cult sites at Ṣūr al-Lejā' and Mseikeh, veterans seem to be the main benefactors. By applying PPA without roads, we are able to see that these two sites were part of a small cluster of cult sites where veterans were dedicators; namely, the sites of Muṭa'iyyeh, Shaqrā, Mseikeh, and Ṣūr al-Lejā' in Leja (Fig. 4). The cult site of 'Arīqah, where a veteran was a main temple benefactor, did not belong to any clusters, but it was still within a range of less than 20 km of this small cluster. In Djebel al-Arab, veterans appeared to be the main benefactors at cult sites in Sahwet al-Khoḍr and Ḥibrān, which were less than 7 km apart. In the first case, the veteran was a temple's treasurer, and possibly contributed to the construction of a sanctuary. Veterans also commissioned a temple door at the second site, where there were another two dedications by a veteran. The proximity between the two cult sites could have influenced the significant role of veterans at these two temples, which can also be

suggested for the other cluster in southern Leja, especially at Mseikeh and Ṣūr al-Lejā', which were next to each other and where veterans were the main patrons of temples.

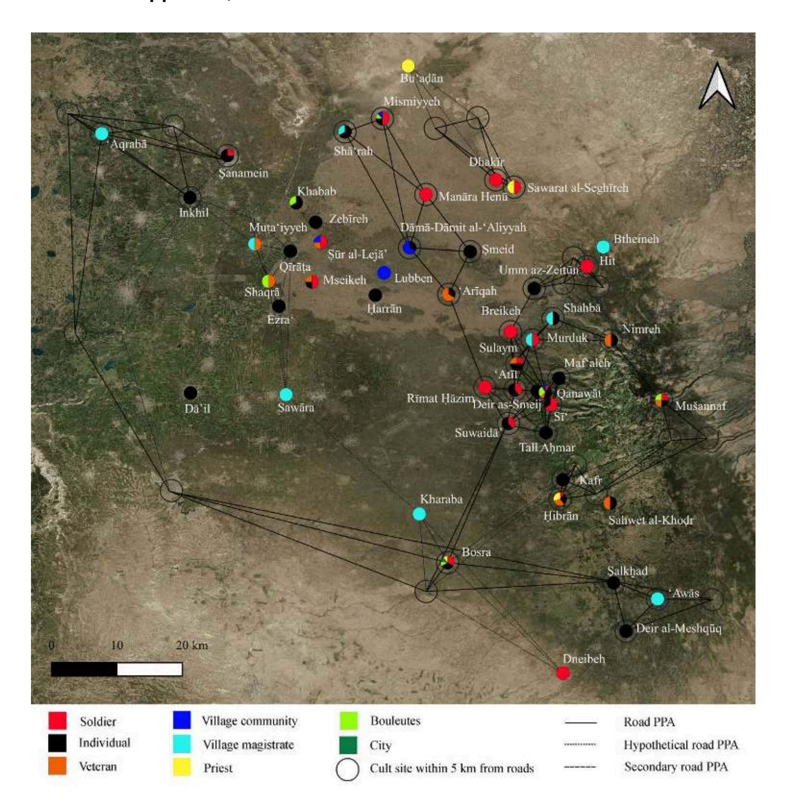
Fig. 4: Map showing PPA of cult sites where benefactors commissioned dedications. Data from Appendix, Table 2



Bing Virtual Earth Basemap adapted by Author 2022

46 Village communities were patrons of three temples in a cluster of sites close to each other in southern Leja, but one of the three examples was not directly connected with the other two (Fig. 4). Inhabitants of the village also contributed to the erection of the temple at Mismiyyeh, situated on the road, although soldiers were the predominant social agents in the religious life of the village (Fig. 2-3). Village magistrates were often benefactors of cult sites not situated on a Roman road, especially the north-south road crossing the Hauran. At the same time village magistrates did not seem to form clusters based on proximity between sites. Cult sites with soldiers as benefactors situated in the Djebel al-Arab, the eastern edge of Leja, and in the middle of Leja seemed to form small clusters of sites, according to PPA using roads and not simply PPA (Fig. 4-5). However, they seemed to form clusters of few sites, and this figure is not as striking as the proximity to roads of cult sites that had soldiers.

Fig. 5: Map showing PPA of cult sites, using roads, where benefactors commissioned dedications. Data from Appendix, Table 2



Bing Virtual Earth Basemap adapted by Author 2022

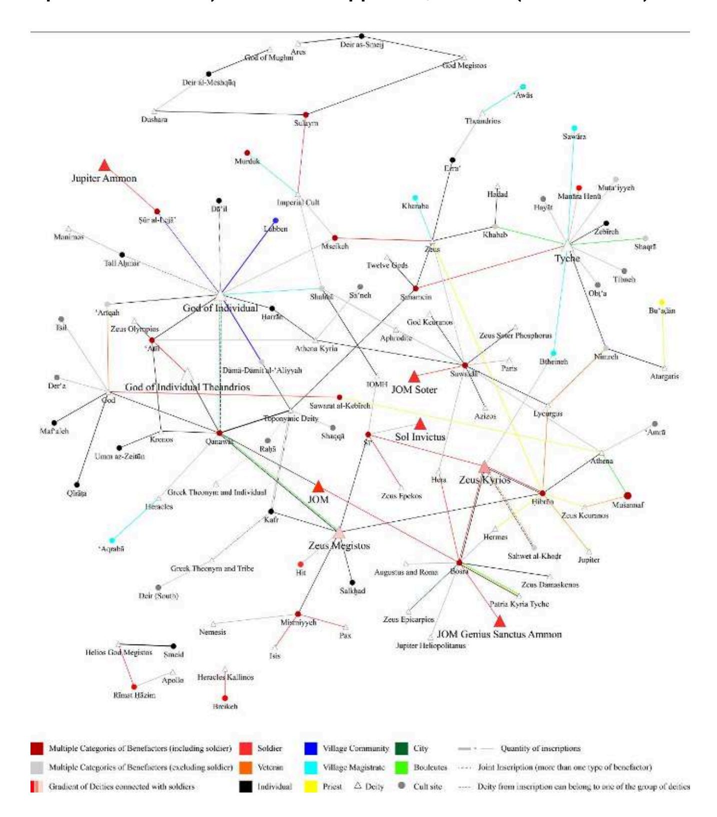
47 *Bouleutai* appeared at four cult sites (Bosra and Canatha, modern-day Qanawāt, as well as Mismiyyeh and Mušannaf) on the road where soldiers also made financial contributions. In addition, *bouleutai* were benefactors of the cult site at Khabab, which was not situated near a Roman road, and at Shaqrā, which was placed near a hypothetical road. In both cases, no soldiers appear to have been dedicators (Fig. 3). In the case of Khabab, it is unknown which city the *bouleutes* was from. At Shaqrā, the *bouleutes* came from the city Philippopolis (present-day Shahbā), a roughly 38-km distance away ; this can indicate that it was a private individual dedication, like the others in the cities, although in the former there is no reference of joint inscriptions with family members; however, this can be due to the fact that the inscription is fragmentary. Individuals appeared to be benefactors of cult sites spread across the Hauran, on roads as well as farther away from them.

48 Although soldiers and other benefactors coexisted within the same cult site in some instances, the spatial analysis of soldiers and other benefactors as temple dedicators suggests that soldiers were stationed along the roads and were more mobile than veterans and village communities who, instead, made dedications in clusters of sites next to each other and not often near the road. Although soldiers' dedications concentrated where they were stationed, at Mismiyyeh and Bosra, they also appeared in cult sites on the road connecting these two stations and other roads. Roads were important passages used by soldiers.[67]

Benefactors and gods: a network analysis

49 By including an additional attribute within the network analysis (i.e., the gods), it is possible to discern the diversity and plurality of deities worshipped at cult sites where soldiers made dedications. This implies copresence between deities worshipped by the Roman army and other benefactors, and, ultimately, respect on the part of soldiers for other benefactors, their deities, and other cults more generally (Fig. 6). Tyche and gods of individuals seem to be quite popular deities at cult sites. However, the cult of Tyche cannot be linked to soldiers, or any specific benefactor category, whereas gods of individuals seem to be linked with village communities. A soldier only commissioned a temple to Tyche at Ṣanamein, and another soldier a door of a temple at ‘Atīl dedicated to the god of an individual having an additional epithet, Theandrios.

Fig. 6: Graph showing the relationship between benefactors (colour of the line, and if it is grey it means that the inscription’s commissioner does not appear), their gods, and cult sites. (IOMH is the usual abbreviation for Jupiter Optimus Maximus Heliopolitanus, I have used JOM for Jupiter Optimus Maximus). Data from Appendix, Table 2 (Author 2022)



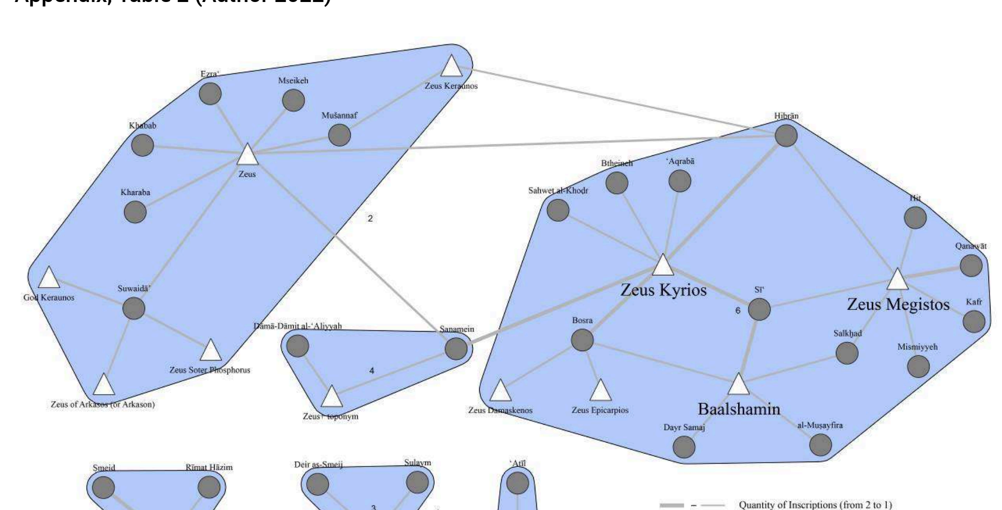
50 Soldiers, on the other hand, seemed to commission dedications to Zeus Kyrios and gods that have Jupiter Optimus Maximus or Ammon in their divine formula (Fig. 6). Jupiter Optimus Maximus was foremost a god of Rome,[68] but also a god of soldiers.[69] Jupiter Ammon was the main god of the *Legio III Cyrenaica*, based at the city Bosra in southern Hauran.[70]

51 Except for a Greek stele from Suwaidā’ dedicated to Hammon (which would have been Jupiter Ammon in Latin), inscriptions dedicated to gods with Jupiter Optimus Maximus or Ammon in their divine formula were in Latin. Although soldiers used Greek, as shown by epigraphy from cult sites in the Hauran, Latin appeared to be used only by soldiers or foreign functionaries in the Hauran,[71] suggesting that these inscriptions and

the deities mentioned in these inscriptions were related to soldiers and can be go under the umbrella of military gods. An inscription to add to this group of deities is the one from Sīʿ on the inscribed relief of Mithras, which mentions Sol Invictus.[72] Mithras was widely but not exclusively worshipped by soldiers across the Empire.[73] This inscription was also in Latin. Sol Invictus and Mithras were not worshipped by non-military benefactors according to epigraphic evidence from cult sites in the region. Gods with Jupiter Optimus Maximus or Ammon in their divine formula were only worshipped by soldiers at cult sites located in the Hauran (Fig. 6). Exceptions are inscriptions where the name of the god is the only text inscribed on the relief of Mithras from Sīʿ, and the Greek stele from Suwaidā' (Fig. 6). The dedication to Jupiter Optimus Maximus from Qanawāt was commissioned by an individual named Marcus Aurelius. Sartre-Fauriat and Sartre have suggested that he could have been a soldier or imperial official, given that it was a Latin inscription,[74] and the role of this person might be missing because the inscription is fragmentary.

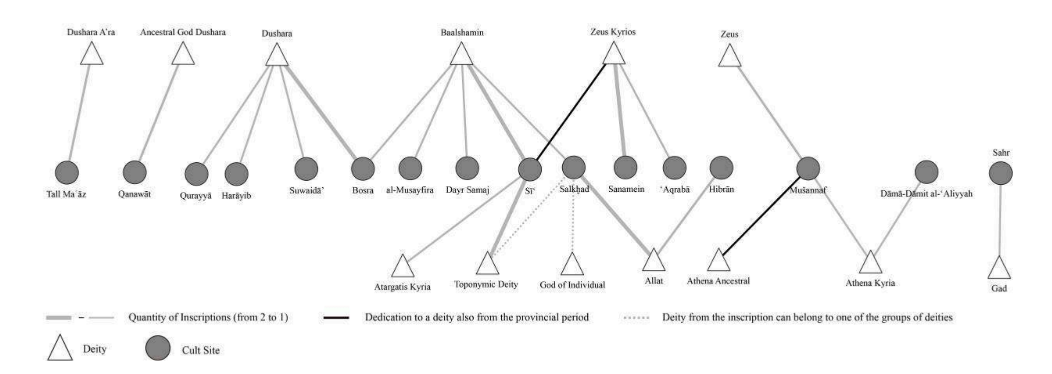
52 Dedications to Zeus Kyrios were, on the other hand, not exclusively commissioned by soldiers; the commissioners were individuals, and in one instance by a veteran together with other individuals. Zeus Kyrios has been associated with the pre-existing cult of Baalshamin, as Baalshamin was the main celestial god worshipped in the Hauran.[75] Only Aramaic dedications to this Lord of Heaven have been found in the region (Appendix, Table 2). In one instance, a temple was dedicated to the god Lord (Bel) at Shaqqā, but the inscription was in Greek.[76] Epithets, such as Kyrios, do not always appear with Zeus in the Hauran, and Zeus is also associated with other epithets like a toponym or Megistos (Appendix, Table 2, Fig. 7). A two-mode network between deities having Zeus in their divine formula or an epithet usually associated with Zeus, and the cult sites where these deities were worshipped, shows that Zeus Kyrios, or Zeus Megistos, was also venerated at the cult sites where Baalshamin was worshipped, creating a cluster through modularity (Fig. 7).[77] There is no connection, on the other hand, between cult sites where Baalshamin was worshipped and the sanctuaries where the deity was named generically as a god and given the epithet Keraunos or Megistos: they belong to different clusters from the one with Baalshamin (Fig. 7).

Fig. 7: A weighted graph showing the cult of Baalshamin at cult sites in relation to the cult of Zeus, Zeus with various epithets, and these epithets preceded by the generic god-term. Data from Appendix, Table 2 (Author 2022)



53 Zeus was already worshipped with these epithets in the pre-provincial period (Fig. 8). A comparison between pre-provincial two-mode networks and the networks between benefactors and their deities in the provincial period enables us to easily see that soldiers, and occasionally veterans, adopted the pre-existing cult of Zeus, specifically Zeus Kyrios (Fig. 6, 8).

Fig. 8: A weighted graph showing the cult of deities worshipped at the pre-provincial cult sites. Data from Appendix, Table 2 (Author 2022)



54 The adoption of the cult of the pre-provincial god by soldiers complemented their main patronage, which consisted of supporting pre-existing religious programmes of villages.

55 Additionally, according to the network between benefactors and deities, Zeus Megistos was often, but not always, venerated at sanctuaries where soldiers acted as dedicators (Qanawāt, Hit, Sīʿand Ḥibrān) (Fig. 6). Furthermore, this network shows the correlation between Zeus Megistos and military gods and between Zeus Megistos and soldiers. For example, where there is a dedication to Zeus Megistos at Qanawāt, there is also an inscription dedicated to Jupiter Optimus Maximus and Sol Invictus, respectively. A temple was dedicated to Zeus Megistos at at Mismiyyeh where there are multiple dedications by soldiers, including statues of Isis and Pax. These figures imply the acceptance and, possibly, the worship of Zeus with the epithet Megistos by Roman

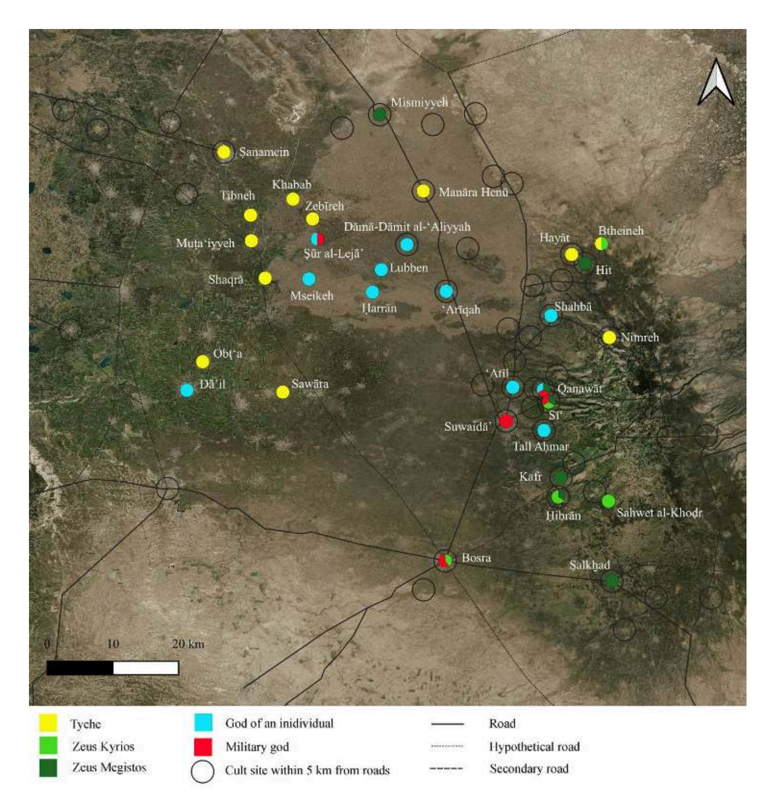
soldiers, although there is no direct written evidence for this cult having been adopted by soldiers.

56 Therefore, the network between benefactors and their deities in the provincial period, together with the pre-provincial religious network, shows that soldiers «brought» new deities (military gods) into the region. It also shows that they rarely worshipped deities mainly venerated in the provincial period (Tyche and a god of an individual, in one instance), while worshipping the pre-existing deity Zeus Kyrios, who was also worshipped by other benefactors in the provincial period (Fig. 6, 8).

Benefactors and gods: a spatial analysis

57 The link between soldiers and military gods can be strengthened even further by the fact that military gods and Zeus Kyrios were worshipped along Roman roads or in their immediate proximity, except in Ṣūr al-Lejā’ (Fig. 9), which was a village in southern Leja with a long-term military presence since the pre-provincial period.[78]

Fig. 9: Map showing the cult sites where the main deities were worshipped in the road network. Data from Appendix, Table 2



Bing Virtual Earth Basemap adapted by Author 2021

58 Of interest is that all the inscriptions dedicated to Zeus Kyrios and Megistos in the provincial period are in Djebel al-Arab, except for the inscription in Mismiyyeh (Fig. 9-10). In the last case, it is inscribed on a cult statue’s base. It has been suggested that in this temple, Zeus Megistos can refer to Zeus of Phaina, named after the village, as an altar dedicated to this god was recovered at a different cult site in Leja, Dāmā-Dāmit al-‘Aliyyah.[79] Dedications to Zeus Kyrios and Megistos were also mainly found at cult sites on Roman roads or in their immediate proximity, except in Btheineh and Sahwet

al-Khoḍr (Fig. 10). In the first case, a sanctuary in honour of this deity might have been built, but due to the fragmentary nature of the inscription this remains uncertain. In the second case, temple-treasurers, including a veteran, commissioned a building, most likely a temple to this god. Therefore, there seems to be a connection between Zeus with epithets (not just Kyrios, but also Megistos) and Roman roads, confirming the link between Roman roads and soldiers.

Fig. 10: Map showing PPA of cult sites where the main deities were worshipped. Data from Appendix, Table 2

Bing Virtual Earth Basemap by Author 2022

59 In contrast to gods associated with soldiers, gods of individuals were often not worshipped at cult sites situated on Roman roads (Fig. 9). The cults of gods of individuals, seem, instead, to have mainly coalesced into two broad clusters: southern Leja and the north of Djebel al-Arab, except for Dā'il, but the name of this god and his belonging to this group are dubious, like the example from Tall Aḥmar (see Methodology Section) (Fig. 10). The cluster in Leja matches neither with the clusters of veterans, nor with the group of pre-provincial settlements along the hypothetical road in southern Leja; dedications to gods of individuals were made during the provincial period. When looking more carefully at the clusters of gods of individuals, it is possible to notice a cluster of four sanctuaries next to one another in southern Leja, where a god named after the individual Aumos was worshipped (Appendix, Table 2). This deity was also venerated at Shahbā, on almost the same longitude as the sites in the southern part of Leja (Fig. 10).

60 The detachment between the cult of Tyche and soldiers is further emphasized by the fact that Tyche was not associated with soldiers as often as other deities worshipped in sanctuaries situated on known Roman roads (Fig. 9). At first glance, the cult of Tyche

seems to spread across the Hauran, without concentrating specifically in one part of the region. By undertaking PPA, it is possible to notice the formation of clusters of cult sites where Tyche was worshipped. A cluster of five cult sites can be identified in the southwestern part of Leja, and one of four sites in the north of Djebel al-Arab. Tyche was worshipped in two sanctuaries immediately next to each other in the south and southwest of the region (Fig. 10). These figures can suggest that the cult of Tyche was often spread by cult sites next to each other; thus, the vicinity of cult sites could have played an important role in expanding the cult of Tyche.

Concluding remarks

61 On the basis of the multi-levelled network and spatial analyses of temple benefactors from local administration, as well as gods worshipped in cult sites, undertaken in this article, Roman soldiers seemed to have a distinctive profile within the religious environment of the Hauran. They differed from other benefactors, especially those from the local administration, in terms of the location of their cult sites as well as their deities. Roman soldiers were active members of the religious community of cult sites, especially along Roman roads. They commissioned an extraordinary number of dedications to a variety of deities, often, but not exclusively, to Zeus Kyrios and military gods. The primary exceptions to this trend were a couple of cult sites not on a road network, such as Ṣūr al-Lejā’ and Mseikeh in southern Leja, where veterans, nevertheless, played a prominent role in their temples, alongside soldiers, especially in the case of Mseikeh.

62 In contrast with soldiers, cult sites where village community as a single unit and village magistrates, and, to a certain extent, veterans, were benefactors of cult sites that were often not situated on Roman roads. This can also be said for the cults of gods of individuals and of Tyche, which were not frequently deities associated with soldiers. Village communities and cults of gods of individuals and Tyche formed small clusters in the region. The formation of these small clusters can suggest that proximity between cult sites might have played a role in the movement of veterans and village communities, their financial involvement in cult sites and the spread of the cults of Tyche and gods of individuals. Nevertheless, both the cult of Tyche and village magistrates as benefactors were still relatively widely spread across the region.

63 The contrast between soldiers and their deities on the one hand, and village community and magistrates, and, to a certain extent, veterans on the other, can also indicate that veterans and village communities used and crossed Roman roads less often than soldiers, who were also stationed along the roads where they participated in public religious life. The lack of strong links between soldiers and the cult of Tyche or gods of individuals would also imply different locations for their cults from where soldiers made dedications.

64 At the same time, this analysis has highlighted that soldiers did not have a prominent role in the public religious life of the region, as they did not build more cult sites or major parts of a building’s structure than other benefactors from the local administration; rather, they supported pre-existing religious building programme initiated by the local community. They carried on making dedications to the previously venerated deity Zeus Kyrios.

65 Furthermore, some major cult sites display copresence of Roman soldiers and other social agents, and indicate respect on the part of soldiers towards other cults, based on the diversity of deities worshipped at cult sites where soldiers made dedications. *Bouleutai* were often benefactors of sanctuaries on a road where soldiers were also benefactors. It is common to find the copresence of soldiers and veterans as benefactors at the same cult site. Village communities, soldiers, and veterans made dedications to the cult centre at Ṣūr al-Lejā', whereas the village's inhabitants and a soldier commissioned the temple at Mismiyyeh. Both cult sites were situated in Leja, which highlights the variety of social agents in this part of the region. Even in these two examples (i.e., Mismiyyeh, Ṣūr al-Lejā'), while soldiers worshipped their god, they respected deities, like the personal god, worshipped by a given village community (e.g., in Ṣūr al-Lejā') or the god named after a village, like Zeus of Phaina (e.g., in Mismiyyeh). The copresence of different social agents and different deities at the same cult sites in Leja has revealed the complexity of religious centres there, possibly triggered by the presence of Roman soldiers and veterans in the area in addition to the presence of local village communities as active agents in their temples.

66 This article has shown the potential and the validity of applying network and spatial analyses to the study of cult sites, and the need to discuss the naming of deities in relation to their actors (temple benefactors, in this case) and landscape (the proximity between cult sites, as well as between these sites and roads). It has laid the basis of such a study with a twofold methodology that leads us to investigate even further the impact of Roman soldiers on cult sites and, more generically, the role of social agents as well as of the landscape, not only in naming deities, but also in the formation of cult sites. Specifically, the investigation of the role of soldiers as benefactors of cult sites in the Hauran can be extended by integrating a larger dataset into this study, which these sites can offer. As yet unexplored are the iconographic evidence of deities, architectural features of cult sites, and the onomastics and kinships of soldiers and individuals.[80] This study of the role of soldiers in cult sites in the Hauran has stressed the significance of investigating the interplay between deities' names, social agents, and the proximity between cult sites and between these sites and roads, which has been facilitated through the joint network and spatial analysis.

67 Appendix

68 The dataset used in this research article is deposited at the DataverseNO repository as Supporting Data for: *Roman Soldiers in the Religious, Social, and Spatial Network of the Hauran*. It includes data tables of sites, inscriptions, benefactors, and gods. Additionally, it includes georeferenced vector data of road networks, cult sites, and PPA analysis. More information can be found in the 00_Mythos_Data_Read_Me.text file.

69 See doi https://doi.org/10.18710/3UF8MQ

BIBLIOGRAPHY

Alpass 2013: P. Alpass, *The Religious Life of Nabataea*, Leiden 2013.

Amer, Gawlikowski 1984: G. Amer, M. Gawlikowski, « Le sanctuaire impérial de Philippopolis », *Damaszener Mitteilungen* 2 (1984), 1-16.

Augier, Sartre 2002: Y. Augier, M. Sartre, « Le dieu de Rabbos, maître du 'temple périptère' de Canatha », *Damaszener Mitteilungen* 13 (2002), 125-130.

Bauzou 1985: T. Bauzou, « Les voies de communication dans le Hauran à l'époque romaine », in *Hauran* I (1985), 137-166.

Bauzou 2003: T. Bauzou, « Le réseau routier de la Syrie du sud (Hawran, Jawlan) », in *Hauran* II (2003), 289-310.

Beck 1996: R. Beck, « The Mysteries of Mithras », in J. S. Kloppenborg, S. G. Wilson (eds), *Voluntary Associations in the Greaco-Roman World*, New York 1996, 176-185.

Berry, Pollard 2012: N. Pollard, J. Berry, *The Complete Roman Legions*, London 2012.

Bolelli 1986: G. Bolelli, « La ronde-bosse de caractère indigène en Syrie du Sud », in *Hauran* I (1986), 311-372.

Bonnet 2022a: C. Bonnet, « Introduction. Exploring the Intersection between Divine Names and Places» in C. Bonnet, T. Galoppin , E. Guillon , M. Luaces , A. Lätzer-Lasar , S. Lebreton, F. Porzia , J. Rüpke, E. Rubens Urciuoli (eds), *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean Spaces, Mobilities, Imaginaries*, Berlin 2022.

Bonnet 2022b: C. Bonnet (dir.), ERC Mapping Ancient Polytheisms Website: https://map-polytheisms.huma-num.fr/ (2022/11/11).

Bonnet et al. 2018: C. Bonnet, M. Bianco, T. Galoppin, É. Guillon. A. Laurent, et al. « Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées (Julien, *Lettres* 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète », *Studi e materiali di storia delle religioni* 84/2 (2018), 567-591. HAL Id : hal-01990135 https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01990135

Bounni 1991: A. Bounni, « La stèle de Qadboun », *Mélanges de I'École francaise de Rome* 103 (1991), 51-55.

Bowersock 1983: G. W. Bowersock, *Roman Arabia*, Cambridge, 1983.

Braemer et al. 1999: F. Braemer, J.-M. Dentzer, M. Kalos, P. Tondon, « Tours à noyau chemisé de Syrie du Sud », *Syria* 76 (1999), 151-176.

Broodbank 1993: C. Broodbank, « Ulysses without sails: trade, distance, knowledge and power in the early Cyclades », *World Archaeology* 24.3 (1993), 315-331.

Brughmans, Peeples 2017: T. Brughmans, M. A. Peeples, « Trends in Archaeological Network Research », *Journal of Historical Network Research* 1 (2017), 1-24.

Brughmans et al. 2021: T. Brughmans, O. Bobou, N. B. Kristensen, R. R. Thomsen, J. V. Jensen, R. Raja. « A kinship network analysis of Palmyrene genealogies », *Journal of Historical Network Research* (2021). DOI: https://doi.org/10.25517/jhnr.v6i1.65

Brünnow, von Domaszewski 1909: R. E. Brünnow, A. von Domaszewski, *Die Provincia Arabia*, Strasbourg 1909.

Burns 1999: R. Burns, *The Monuments of Syria*, London 1999.

Cantineau 1932: J. Cantineau, *Le Nabatéen*, Paris 1932.

Collar 2013: A. C. F. Collar, *Religious Networks in the Roman Empire: The Spread of New Ideas*, Cambridge 2013.

Davis 1982: J. Davis, « Thoughts on Prehistoric and Archaic Delos », *Temple University Aegean Symposium* 7 (1982), 23-33.

Da Vela 2015: R. Da Vela, « Applicazione della Social Network Analysis per lo studio della trasmissione culturale e dell'evoluzione delle identità culturali locali durante la tarda età ellenistica », *Atti e memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria* 79-80 (2015), 205-230.

Da Vela 2019: R. Da Vela, « Interlocking Networks and the Sacred Landscape of Hellenistic Northern Etruria: Capturing Social and Geographic Entanglement Through Social Network Analysis », *Open Archaeology* 5.1 (2019), 505-518. DOI: https://doi.org/10.1515/opar-2019-0031

Dentzer 1986: J.-M. Dentzer, « Conclusion : développement et culture de la Syrie du Sud dans la période préprovinciale Ier s. avant J.-C. – Ier s. après J.-C.) », in *Hauran* I (1986), 387-429.

Dentzer 1991: J.-M. Dentzer, « Hellénisation et cultures indigènes dans la Syrie intérieure : l'exemple du sanctuaire de Sî' » in *Ho Hellēnismos stēn Anatolē : praktika 1. Diethnous Archaiologikou Synedriou, Delphoi, 6-9 Noemvriou 1986*, Athena 1991, 269-276.

Dentzer 1999: J.-M. Dentzer, « L'espace des tribus arabes à l'époque hellénistique et romaine : nomadisme, sédentarisation, urbanisation », *Comptes rendus des séances, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 143.1 (1999), 231-271.

Dentzer et al. 1993: J.-M. Dentzer, P.-M. Blanc, R. Mukdad, A. Mukdad, « Nouvelles recherches franco-syriennes dans le quartier est de Bosra Ash-sham », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 137.1 (1993), 117-147.

Dentzer et al. 2007: J.-M. Dentzer, P.-M. Blanc, T. Fournet, « Le développement urbain de Bosra de l'époque nabatéenne à l'époque byzantine : bilan des recherches françaises 1981-2002 », in J. Dentzer-Feydy, M. Vallerin, T. Fournet, R. Mukdad, A. Mukdad (eds), *Bosra : aux portes de l'Arabie*, Beyrouth 2007, 31-38.

Dentzer-Feydy 1979: J. Dentzer-Feydy, « À propos du temple dit de 'Dusares' à Sî' », *Syria* 56 (1979), 325-332.

Dentzer-Feydy 1986: J. Dentzer-Feydy, « Décor architectural et développement du Hauran dans l'Antiquité (du Ier s. av. au VIIe s. de notre ère) », in *Hauran* I (1986), 260-309.

Dentzer-Feydy 1990: J. Dentzer-Feydy, « Les chapiteaux corinthiens normaux de Syrie méridionale », *Syria* 67 (1999), 633-663.

Dentzer-Feydy 1992: J. Dentzer-Feydy, « Les linteaux à figures divines en Syrie méridionale », *Revue Archéologique* (1992), 65-102.

Dentzer-Feydy 1993: J. Dentzer-Feydy, « Introduction de l'acanthe dans la sculpture monumentale du Proche-Orient à l'époque greco-romaine », in L. Pressouyre (éd.), *L' Acanthe dans la sculpture monumentale de l'Antiquité à la Renaissance*, (colloque de Paris, Sorbonne, 1er-5 octobre 1990), Paris 1993, 98-112.

Dentzer-Feydy 1998: J. Dentzer-Feydy, « Remarques sur le temple de Rimet Hazim (Syrie du Sud) », *Syria* 75 (1998), 201-211.

Dentzer-Feydy 2003: J. Dentzer-Feydy, « Le sanctuaire », in *Hauran* II (2003), 40-111.

Dentzer-Feydy 2007: J. Dentzer-Feydy, « Les dieux », in J. Dentzer-Feydy, M. Vallerin, T. Fournet, R. Mukdad, A. Mukdad (eds), *Bosra : aux portes de l'Arabie*, Beyrouth 2007, 41-43.

Dentzer-Feydy 2008: J. Dentzer-Feydy, « Le décor architectural des maisons de Batanée », in *Hauran* III (2008), 183-232.

Dentzer-Feydy 2010: J. Dentzer-Feydy, « Les sanctuaires païens de type régional en Syrie du sud », in *Hauran* V (2010), 225-238.

Dentzer-Feydy 2015: J. Dentzer-Feydy, « New Archaeological Research at the Sanctuary of Sî' in Southern Syria: the Graeco-Roman Divinities invite themselves to Baalshamîn », in M. Blömer, A. Lichtenberger, R. Raja, (eds), *Religious Identities in the Levant from Alexander to Muhammed: Continuity and Change*, Turnhout 2015, 313-325.

Dentzer-Feydy, Nehmé 2007: J. Dentzer-Feydy, L. Nehmé, « Les dieux avant la province d'Arabie », in J. Dentzer-Feydy, M. Vallerin, T. Fournet, R. Mukdad, A. Mukdad (eds), *Bosra : aux portes de l'Arabie*, Beyrouth 2007, 18-20.

Donceel, Sartre 1997: R. Donceel, S. Sartre, « Théandrios, dieu de Canatha », *Electrum* 1 (1997), 21-34.

Dunand 1926: M. Dunand, « Rapport sur une mission archéologique au Djebel Druze », *Syria* 7 (1926), 326-335.

Dunand 1930: M. Dunand, « La voie romaine du Ledjâ », *Extrait des Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 13.2 (1930), 521-527.

Dunand 1933: M. Dunand, « La voie romaine du Ledjâ », *Mémoires présentes par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres de l'Institut de France* 13.2 (1933), 521-557.

Dunand 1934: M. Dunand, *Mission archéologique au Djebel Druze : le musée de Soueïda, inscriptions et monuments figurés*, Paris 1934.

Dunand 1950: M. Dunand, « Nouvelles inscriptions du Djebel Druze et du Hauran », *Archiv orientální* 18 (1950), 144-164.

Dussaud 1941: R. Dussaud, « Le saint dieu Paqeidas », *Syria* 22,3/4 (1941), 295-297.

Dussaud 1955: R. Dussaud, *La pénetration des Arabes en Syrie avant L'Islam*, Paris 1955.

Dussaud, Macler 1903: R. Dussaud, F. Macler, *Mission dans le régions désertiques de la Syrie Moyenne*, Paris 1903.

Fiaccadori 1999: G. Fiaccadori, « Nuova dedica a Dusares da Bosra », *Felix Ravenna* (1999), 145-148.

Freyberger 1989: K. S. Freyberger, « Das Tychaion von aṣ-Ṣanamain », *Damaszener Mitteilungen* 4 (1989), 87-108.

Freyberger 1991: K. S. Freyberger, « Der Tempel in Slim: ein Bericht », *Damaszener Mitteilungen* 5 (1991), 8-38.

Freyberger 1998: K. S. Freyberger, *Die frühkaiserzeitlichen Heiligtümer der Karawanenstationen im hellenisierten Osten*, Mainz am Rhein 1998.

Freyberger 2000: K. S. Freyberger, « Qanawat. Der Südtempel (Tempel des Zeus Megistos): Deutung und Funktion im städtischen Kontext von Kanatha », *Damaszener Mitteilungen* 12 (2000), 155-175.

Freyberger 2010: K. S. Freyberger, « Bedeutung und Funktion der Heiligtümer im städtischen Kontext des antiken Kanatha », in *Hauran* V (2010), 239-255.

Freyberger 2015: K. S. Freyberger, « Continuity and Change of Religious Life in Southern Syria during the Hellenistic and Roman Periods », in M. Blömer, A. Lichtenberger, R. Raja, (eds), *Religious Identities in the Levant from Alexander to Muhammed: Continuity and Change*, Turnhout 2015, 283-296.

Fulminante 2014: F. Fulminante, « The Network Approach: Tool or Paradigm? », in K. Felder, S.C. Evans (eds), *Archaeological Review from Cambridge* 29.1 (2014), 165-176.

Gawlikowski 1990: M. Gawlikowski, « Les dieux de Palmyre », in von H. Temporini, W. Haase (eds), *ANRW* 18.4, Berlin, 2605-2658.

Glomb et al. 2018: G.T. Glomb, A. Mertel, Z. Pospíšil, Z. Stachoň, A. Chalupa, « Ptolemaic military operations were a dominant factor in the spread of Egyptian cults across the early Hellenistic Aegean Sea », *PLoS ONE* 13.3 (2018). DOI: https://doi.org/10.1371/journal.pone.0193786

Glomb et al. 2020: T. Glomb, A. Mertel, Z. Pospíšil, A. Chalupa, « Ptolemaic political activities on the west coast of Hellenistic Asia Minor had a significant impact on the local spread of the Isiac cults: A spatial network analysis », *PLoS ONE* 15.4 (2020). DOI: https://doi.org/10.1371/journal.pone.0230733

Glomb 2021: T. Glomb, « The Spread of the Cult of Asclepius in the Context of the Roman Army Benefited from the Presence of Physicians: A Formal Network Approach », *PLoS ONE* 16.8 (2021). DOI: https://doi.org/10.1371/journal.pone.0256356

Gordon 2001: R. Gordon, « Trajets de Mithra en Syrie romaine », *Topoi* 11.1 (2001), 77-136.

Gordon 2009: R. Gordon, « The Roman Army and the Cult of Mithras: a Critical View », in C. Wolff (ed.), *L'Armée Romaine et la Religion sous le Haut-Empire Romain*, Lyon 2009, 379-450.

Healey 2001: J. Healey, *The Religion of the Nabataeans: A Conspectus*, Leiden 2001.

Hunt 1988: T. L. Hunt, « Graph theoretic network models for Lapita exchange: a trial application », in P.V. Kirch, T.L. Hunt (eds), *Archaeology of the Lapita Cultural Complex: A Critical Review*, Seattle 1988, 135-155.

Kaizer 2007: T. Kaizer, « Religion in the Roman East », J. Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Malden 2007, 446-456.

Kalos 1997: M. Kalos, « Le site de Saḥr (Syrie du Sud) », *Topoi* 7 (1997), 965-991.

Kalos 1999: M. Kalos, « Un sanctuaire d'époque hellénistique en Syrie du Sud : Khirbet Massakeb », *Topoi* 9 (1999), 777-794.

Kalos 1999: M. Kalos, « Un sanctuaire de Mithra inédit en Syrie du sud », *Topoi* 11.1 (2001), 229-277.

Kalos 2003: M. Kalos, « Le Site de Saḥr al-Lağāt (Syrie du sud) », in K. S. Freyberger, A. Henning, H. von Hesberg (eds), *Kulturkonflikte im Vorderen Orient an der Wende vom Hellenismus zur römischen Kaiserzeit*, Rahden/Westf. 2003, 157-167.

Knappett 2011: C. Knappett, *An Archaeology of Interaction. Network perspectives on Material Culture and Societies*, Oxford 2011.

Knox et al. 2006: H. Knox, M. Savage, P. Harvey, « Social Networks and the Study of Relations: Networks as Method », *Metaphor and Form. Economy and Society* 35.1 (2006), 113-140. DOI: 10.1080/03085140500465899

Kolb 2015: A. Kolb, « Communications and Mobility in the Roman Empire », in C. Bruun, J. Edmondson (eds), *Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, Oxford 2014, 649-670.

Kropp 2010: A. J. M. Kropp, « Limits of Hellenisation: Pre-Roman basalt temples in the Hauran », *Bollettino di Archeologia on line* (International Congress of Classical Archaeology Meetings between cultures in the ancient Mediterranean, Rome 2008), 2010, 1-18 (http://151.12.58.75/archeologia/bao_document/articoli/1_KROPP.pdf).

Kropp 2013: A. J. M. Kropp, *Images and Monuments of Near Eastern Dynasts, 100 BC–AD 100*, Oxford 2013.

Kubiak-Schneider 2021: A. Kubiak-Schneider, « Maître de l'Univers, du Monde, de l'Éternité : des dieux aux pouvoirs illimités à Palmyre ? », in C. Bonnet (ed.), *Noms des dieux : Portraits de divinités antiques*, Toulouse 2021, 133-151.

Lebreton 2019: S. Lebreton, « Des dieux et des personnes : une approche par les réseaux (mondes grecs et ouest-sémitiques, ca. 1000 av. n. è. – 400 d. n. è.) », in *Cinquième rencontre du groupe Res-Hist (Réseaux & Histoire) « La personne en question dans les réseaux »* (Rennes, 17-18 octobre 2019).

Mascle 1944: J. Mascle, *Le Djebel Druze*, Beyrouth 1944.

Mazzilli 2014: F. Mazzilli, *Beyond Religion: Cultural Exchange and Economy in Northern Phoenicia and the Hauran, Syria*, PhD Thesis. University of Durham 2014.

Mazzilli 2018: F. Mazzilli, *Rural Cult Centres in the Hauran: Part of the Broader Network of the Near East*, Oxford 2018.

Mazzilli 2021: F. Mazzilli, « The Pantheon of the Hauran, A Dialectical Dialogue », in F. Mazzilli, D. Van Der Linde (eds), *Dialectics of Religion in the Roman World*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, Stuttgart 2021, 239-274.

Mazzilli 2023: F. Mazzilli, « A Decade of Religious Networks in the Pre-Roman and Roman periods: An assessment of their Methodology », in R. Da Vela, M. Franceschini, F. Mazzilli (eds), *Networks as Resources for Ancient Communities*, Tübingen 2023.

McLean Harper 1928: G. McLean Harper, « Village administration in the Roman Province of Syria », *Yale Classical Studies* 1 (1928), 105-168.

Milik 1958: J. Milik, « Nouvelles inscriptions nabatéennes », *Syria* 35 (1958), 227-251.

Milik 1972: J. Milik, *Dédicaces faites par des dieux (Palmyre Hatra Tyr) et des thiases sémitiques à l'époque romaine*, Paris 1972.

Milik 2003: J. Milik, « Une bilingue araméo-grecque de 105/104 avant J.-C. », in *Hauran* II (2003), 269-275.

Millar 1993: F. Millar, *The Roman Near East 31 BC- AD 337*, Cambridge-London 1993.

Nehmé 2005-2006: L. Nehmé, « Inscriptions vues et revues à Madāʾin Ṣāliḥ », *Arabia* 3 (2005-2006), 179-225.

Nehmé 2010: L. Nehmé, « Les inscriptions nabatéennes du Ḥawarān », in *Hauran* V (2010), 451-493.

Newman 2006: M. E. J. Newman, « Modularity and community structure in networks », *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 103.23 (2006), 8577–8696.

Parker 2017: R. Parker, *Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations*, Oakland, CA 2017.

Pollard 2000: N. Pollard, *Soldiers, cities, and civilians in Roman Syria*, Ann Arbor 2000.

Purcell 1990: N. Purcell, « The Creation of Provincial Landscape: the Roman impact on Cisalpine Gaul », in T. Blagg, M. Millett (eds), *The Early Roman Empire in the West*, Oxford 1990, 7-29.

Rivers 2016: R. Rivers, « Can Archaeological Models Always Fulfil our Prejudices ? », in T. Brughmans, A. Collar, F. Coward, (eds), *The Connected Past: Challenges to Network Studies in Archaeology and History*, Oxford 2016, 123-148.

Sartre 1981: M. Sartre, « Le territoire de Canatha », *Syria* 58 (1981), 343-357.

Sartre 1985: M. Sartre, *Bostra, des origines à l'Islam,* (BAH 117), Paris 1985.

Sartre 1987: M. Sartre, « Villes et villages du Hauran (Syrie) du I[er] au IV[e] siècle », in E. Frézouls (ed.), *Sociétés urbaines, sociétés rurales dans l'Asie Mineure et la Syrie hellénistiques et romaines,* (Actes du colloque organisé à Strasbourg (novembre 1985) par l'Institut et le Groupe de recherche d'histoire romaine et le Centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques), Strasbourg 1987, 239-257.

Sartre 1991: M. Sartre*, L'Orient romain : provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 avant J.-C-235 après J.-C.),* Paris 1999.

Sartre 1993: M. Sartre, « Communautés villageoises et structures sociales d'après l'épigraphie de la Syrie du sud », in A. Calbi, A. Donati, G. Poma (eds), *L'epigrafia del villaggio*, Faenza 1993, 117-135.

Sartre 1999: M. Sartre, « Les metrokomiai de Syrie du Sud », *Syria, 76* (1999), 197-222.

Sartre 2003: M. Sartre, « Inscriptions grecques de Sīʿ 8 et des environs », in *Hauran* II (2003), 281-282.

Sartre 2007: M. Sartre, « Le cadre historique », in J. Dentzer-Feydy, M. Vallerin, T. Fournet, R. Mukdad, A. Mukdad (eds), *Bosra : aux portes de l'Arabie*, Beyrouth 2007, 9-15.

Sartre 2011: M. Sartre, *Bostra (Supplément) et la plaine de la Nuqrah. Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, XIII 2, Beyrouth 2011.

Sartre 2017: M. Sartre, « Panthéons civiques du Hauran », in R. Raja (ed.), *Contextualizing the Sacred in the Hellenistic and Roman near East Religious Identities in Local, Regional, and Imperial Settings*, Turnhout 2017, 170-180.

Sartre-Fauriat 1999: A. Sartre-Fauriat, « Les notables et leur rôle dans l'urbanisme du Hauran à l'époque romaine », in C. Petitfrère (ed.), *Construction, reproduction et représentation des patriciats urbains de l'Antiquité au XX[e] siècle*, (Actes du colloque de 7, 8 et septembre 1998 tenu à Tours), Tours 1999, 223-240.

Sartre-Fauriat 2004: A. Sartre-Fauriat, *Les voyages dans le Hawran (Syrie du Sud) de William John Bankes 1816 et 1818*, Beyrouth 2004.

Sartre-Fauriat 2005: A. Sartre-Fauriat, « Les soldats, un élite en Syrie à l'époque impériale » in A.J. Los, K. Nawotka (eds.), *Elite in Greek and Roman Antiquity, Antiquitas* 28, Wroclaw 2005, 117-132.

Sartre-Fauriat 2007: A. Sartre-Fauriat, « Inscriptions inédites pour la Tyche en Syrie du Sud », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 59 (2007), 1-20.

Sartre-Fauriat 2015: A. Sartre-Fauriat, « Nouveaux dieux et dieux nouveaux dans le Hauran (Syrie Du Sud) à l'époque romaine », in M. Blömer, A. Lichtenberger, R. Raja, (eds), *Religious Identities in the Levant from Alexander to Muhammed: Continuity and Change,* Turnhout 2015, 297-311.

Sartre-Fauriat 2017a: A. Sartre-Fauriat, « La vie religieuse sur le Trachôn à l'époque romaine – Les apports de l'épigraphie », in R. Raja (ed.), *Contextualizing the Sacred in the Hellenistic and Roman near East Religious Identities in Local, Regional, and Imperial Settings*, Turnhout 2017, 181-190.

Sartre-Fauriat 2017b: A. Sartre-Fauriat, « Les inscriptions », in *Hauran* IV.1 (2017), 327-350.

Sartre-Fauriat, Sartre 2014: A. Sartre-Fauriat, M. Sartre, *Le plateau du Trachon et ses bordures. Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, XV, Beyrouth 2014.

Sartre-Fauriat, Sartre 2016: A. Sartre-Fauriat, M. Sartre, *La Batanée et le Jawlān Oriental. Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, XIV.1, Beyrouth 2016.

Schlumberger 1933: D. Schlumberger, « Les formes anciennes du chapiteau corinthien en Syrie, en Palestine et en Arabie », *Syria* 14 (1933), 283-317.

Segal 2008: A. Segal, « Religious Architecture in the Roman Near East: Temple of the Basalt Lands (Trachon and Hauran) », in T. Kaizer (ed.), *The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Period*, Leiden 2008, 97-132.

Segal 2013: A. Segal, *Temples and Sanctuaries in the Roman East: Religious Architecture in Syria, Iudaea/Palaestina and Provincial Arabia*, Oxford 2013.

Seyrig 1941: H. Seyrig, « Les inscriptions de Bostra » *Syria* 22 (1941), 44-48.

Seyrig 1949: H. Seyrig, « Antiquités syriennes : 41. Nouveaux monuments palmyréniens de Baalshamin », *Syria* 26 (1949), 29-41.

Seyrig 1971: H. Seyrig, « Antiquités syriennes : 93. Bel de Palmyre », *Syria* 48 (1971), 89-100.

Sourdel 1952: D. Sourdel, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine*, Paris 1952.

Southern 2007: P. Southern, *The Roman Army: a Social and Institutional History*, Oxford 2007.

Speidel 1984: M. P. Speidel, *Roman Army Studies*, 1, Amsterdam 1984.

Speidel 1998: M. P. Speidel, « Legio IIII Scythica, its movements and men », in D. Kennedy (ed.), *The Twin Towns of Zeugma on the Euphrates: Rescue Work and Historical Studies*, Ann Arbor 1998, 163-232.

Starcky 1981: J. Starcky, « Pétra et la Nabatène », *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 7 (1981), 886-1017.

Starcky 1986: J. Starcky, « Les inscriptions nabatéennes et l'histoire de la Syrie méridionale et du nord de la Jordanie » , in *Hauran* I (1986), 167-181.

Steinsapir 2005: A. I. Steinsapir, *Rural sanctuaries in Roman Syria: the creation of a sacred landscape*, British Archaeological Reports International Series 1431, Oxford 2005.

Terrell 1977: J. E. Terrell, « Human biogeography in the Solomon Islands », *Fieldiana Anthropology* 68.1 (1977), 1-47.

Tholbecq 2007: L. Tholbecq, « Hérodiens, Nabatéens et Lagides dans le Hawrân au Ier s. av. J.-C. : réflexions autour du sanctuaire de Ba'alšamîn de Sîa », *Topoi* 15.1 (2007), 285-310.

Turcan 1989: R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris 1989.

Weber 2003a: T. M. Weber, « Sahr al-Ledja. La statuaire d'un sanctuaire tribal en Syrie du Sud et ses relations roman mésopotamiennes », *Topoi Supplément* 4 (2003), 349-377.

Weber 2003b: T. M. Weber, « Ein Denkmal der Herodier in der syrischen Basaltwüste », in K. S. Freyberger, A. Henning, H. von Hesberg (eds), *Kulturkonflikte im Vorderen Orient an der Wende vom Hellenismus zur römischen Kaiserzeit*, Rahden/Westf. 2003, 257-276.

Weber 2006: T. M. Weber, *Sculptures from Roman Syria in the National Museum at Damascus: From Cities and Villages of Central and Southern Syria*, 1, Worms 2006.

Weber 2007: T. M. Weber, « La sculpture », in J. Dentzer-Feydy, M. Vallerin, T. Fournet, R. Mukdad, A. Mukdad (eds), *Bosra : aux portes de l'Arabie*, Beyrouth 2007, 44-52.

Wenning 1983: R. Wenning, « Das Ende des Nabatäischen Königreiches », in A. Invernizzi, J.-F. Salles (eds.), *Arabia Antiqua. Hellenistic Centres around Arabia*, Rome 1993, 81-103.

Will 1952: E. Will, « Nouveaux monuments sacrés de la Syrie romaine », *Syria* 29 (1952), 60-73.

Will 1985: E. Will, « Un problème d'*interpretatio graeca* : la pseudo-tribune d'Echmoun à Sidon » *Syria* 62.1-2 (1985), 105-124. DOI: https://doi.org/10.3406/syria.1985.6877

Witcher 1998: R. Witcher, « Roman Roads: Phenomenological Perspectives on Roads in the Landscape », *Theoretical Roman Archaeology Journal* 97 (1998), 60-70. DOI: https://doi.org/10.16995/TRAC1997_60_70

APPENDIXES

Abbreviations

AAES II = H. C. Butler, *Publications of an American Archaeological Expedition to Syria 1899-1900. II. Architecture and Other Arts*, Leiden 1904.

AAES III= W. K. Prentice, *Publications of an American Archaeological Expedition to Syria in 1899-1900. III. Greek and Latin Inscriptions*, Leiden 1908.

AAES IV= E. Littmann, *Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-1905 and 1909. IV (a–D). Semitic inscriptions*, Leiden 1914.

CIG = Corpus Inscriptionum Graecarum, Berlin 1825-1877.

CIL = Corpus Inscriptionum Latinarum, Berlin 1863.

CIS = Corpus Inscriptionum Semiticarum Ab Academia Inscriptionum Et Litterarum Humaniorum Conditum Atque Digestum Ii, Inscriptiones Aramaicae, Paris 1881.

Hauran I = J.-M. Denzter (ed.), *Hauran I : recherches archéologiques sur la Syrie du Sud à l'époque hellénistique et romaine*, Paris 1985-1986.

Hauran II = J. Dentzer-Feydy, J.-M. Dentzer, P.-M. Blanc (eds), *Hauran II : les installations de Sīʿ 8 du sanctuaire a l'établissement viticole*, Beyrouth 2003.

Hauran III = P. Clauss-Balty (ed.), *Hauran III : l'habitat dans les campagnes de Syrie du sud aux époques classique et médiévale*, Beyrouth 2008.

Hauran IV.1 = J. Dentzer-Feydy, J.-M. Dentzer, F. Renel, A. Sartre-Fauriat (eds), *Hauran IV.1 Sahr Al-Leja Volume I : le sanctuaire et l'agglomération à l'époque romaine. Recherches syro-franco-allemandes 1998-2008*, Beyrouth 2017.

Hauran IV.2 = J-M. Dentzer, Jean-Marie, T. M. Weber, *Hauran IV : Sahr Al-Ledja : recherches syro-européennes 1998-2008*, 2. *Die Skulpturen aus Sahr und die Statuendenkmäler der römischen Kaiserzeit in südsyrischen Heiligtümern*, Beyrouth 2009.

Hauran V = M. Al-Maqdissi, F. Braemer, J.-M. Dentzer (eds.), *Hauran V : la Syrie du Sud du néolithique à l'Antiquité tardive : recherches récentes. Actes du colloque de Damas 2007*, Beyrouth 2010.

Hauran VI = J. Rohmer, *Hauran VI : d'aram à Rome la Syrie du Sud de l'âge du Fer à l'annexion romaine (XIIe siècle av. J.-C. – Ier siècle apr. J.-C.)*, Beyrouth 2020.

IGLS XIII.1 = M. Sartre, *Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie, XIII, No.1, Bostra N° 9001 a 9472*, Paris 1982.

IGLS XIII.2 = M. Sartre, *Bostra (Supplément) et la plaine de la Nuqrah. Inscriptions recques et Latines de la Syrie, XIII, No. 2*, Beyrouth 2011.

IGLS XIV.1 = A. Sartre-Fauriat, M. Sartre, *La Batanée et le Jawlan Oriental. Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie, XIV No.1*, Beyrouth 2016.

IGLS XIV.2 = A. Sartre-Fauriat, M. Sartre, *La Batanée et le Jawlan Oriental. Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie, XIV No.2*, Beyrouth 2016.

IGLS XV.1 = A. Sartre-Fauriat, M. Sartre, *Le plateau du Trachon et ses bordures. Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie, XV No.1*, Beyrouth 2014.

IGLS XV.2 = A. Sartre-Fauriat, M. Sartre, *Le plateau du Trachon et ses bordures. Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie, XV No.2*, Beyrouth 2014.

IGLS XVI.1 = A. Sartre-Fauriat, M. Sartre, *L'Auranitide : Qanawāt et la bordure nord du Jebel al-ʻ Arab. Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie, XVI No.1*, Beyrouth 2020.

IGLS XVI.2 = A. Sartre-Fauriat, M. Sartre, *L'Auranitide : Suwaydā' et la bordure ouest du Jebel al-ʻ Arab. Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie, XVI No.2*, Beyrouth 2020.

IGLS XVI.forth = A. Sartre-Fauriat, M. Sartre, *L'Auranitide*. *Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie*, XVI, Beyrouth forthcoming.

IGR = *Inscriptiones Graecae Ad Res Romanas Pertinentes*, Paris 1901-1927.

PAES II = H.C. Butler, *Syria. Publications of the Princeton University Archaeological expeditions to Syria in 1904-5 and 1909. Ancient Architecture in Syria. II. Ancient Architecture in Syria. Section A. Southern Syria Section*, Leiden 1919-1920.

PAES III= E. Littmann, *Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-1905 and 1909. vol. III Greek and Latin inscriptions*, Leiden 1918.

PAES IV= E. Littmann, *Publications of an American Archaeological Expedition to Syria in 1899-1900. IV. Semitic inscriptions*, Leiden 1914.

RAO = C. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, Paris 1888-1924.

RES = J.-B. Chabot, C. Clermont-Ganneau, *Répertoire d'épigraphie sémitique : publié par la commission du Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Paris 1905.

Suw. = J.-M. Dentzer, J. Dentzer-Feydy. *Le Djebel Al-Arab : histoire et patrimoine au musée de Suweida*, Paris 1991.

Wadd. = W. H. Waddington*, Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure. Pt. 6. Syrie*, Paris 1870.

NOTES

1. Pollard 2000, 1.
2. *Ibid.*

3. These figures are the result of the work published by Sartre-Fauriat (2005, 118-119).
4. Sartre-Fauriat 2005, 130-131.
5. Sartre-Fauriat 2005, 125-127; 2015, Mazzilli 2018, 88-94.
6. In these instances, inscriptions were in Latin, and it has been already discussed that this language was used in inscriptions commissioned by soldiers or foreign functionaries in the Hauran (Sartre-Fauriat 2015, 307). For gods associated with the army see Mazzilli 2018, 95-98; 2021, 249-250, for identification of imported deities see Sartre-Fauriat 2015, 307 or deities with a Graeco-Roman name see Mazzilli 2018, 94-95; 2021, 248-249.
7. For example, Glomb et al. 2018; Glomb et al. 2020; Glomb 2021.
8. Mazzilli 2023. For example, see ERC Mapping Ancient Polytheisms Project (Bonnet 2022a; 2022b).
9. Mazzilli 2018.
10. IGLS XIII.1-2; XIV.1-2, XV.1-2, XVI.1-2, XVI.forth.
11. Hauran VI.
12. The preponderance of rural cult sites is due to the fact that the region seems to be based on a village administrative system (Mazzilli 2014, 234); where village had a certain level of autonomy (McLean Harper 1928; Sartre 1987, 251). Three sites (Suwaidā', Shahbā and Shaqqā) became cities only in the second and third centuries (Sartre 1999, 213, 216).
13. For further information about the site typology see Methodology Section.
14. There are a couple of examples of inscriptions by soldiers at cult sites from the pre-provincial period, but they have not been included in this analysis.
15. Josephus, AJ 17.28.
16. Millar 1993, 95-96.
17. The dating probability of the dataset is not included in the analysis but may be found in the Appendix (Table 2).
18. AAES II, 405; *IGLS* XVI.1, 191.
19. *IGLS* XVI.forth, 751.
20. Sartre-Fauriat 2005, 130-131.
21. Sartre 1991, 328, 252.
22. Sartre 1987, 244.
23. Sartre 1993, 113-135.
24. I have elected to use modern names, as we do not have names of ancient villages and sites for all the sites under analysis.
25. *IGLS* XV.1, 90 for Zebīreh and *IGLS* XV.1, 172 for Ezra'.
26. MacLean Harper 1928, 105-116; Sartre 1993, 120-121.
27. Sartre-Fauriat 1999, 223-240.
28. McLean Harper 1928,123-127.
29. Bonnet et al. 2018; Belayche 2017.
30. Network analysis with each part of the divine formula (e.g., theonym, epithets) seems a valuable method to fully understand the complexity of the naming deities in the Hauran, but it is not undertaken due to a different focus of the paper, which is on the Roman army. For this reason, a discussion of the epithet 'ancestral' is not pursued in this paper, which is used with a variety of theonyms. This epithet is recorded in the Appendix Table 2 and it is occasionally used for Fig. 6, 8.
31. Kubiak-Schneider 2021.
32. Sartre-Fauriat 2007, 18
33. *IGLS* XIII.2, 9571.
34. Sourdel 1952, 69-74.
35. *IGLS* XVI.2, 304, 307a.
36. Will 1985, 105-125; *IGLS* XVI.2, 304.

37. See further discussion on the meaning Mazzilli 2018, 66-67; Mazzilli 2021.
38. *IGLS* XVI.2, 307a.
39. This has been extensively discussed elsewhere; see, for instance, Sartre-Fauriat 2015; Mazzilli 2018; 2021. For further, broader, discussion of religious cultural identities in the Hauran see Hauran I, II (especially conclusive chapter by Dentzer 1986); Mazzilli 2014; 2018.
40. For the use of 'gods of individuals' who have alternatively also been called 'personal gods', see Parker 2017, 113-132.
41. *IGLS* XIV.1, 349; *IGLS* XVI.2, 382d.
42. Kaizer 2007, 449.
43. Brughman, Peeples, 2017, 2; Knappett 2011, 9; Fulminante 2014; Knox et al. 2006.
44. Da Vela 2015, 229, for examples of two-mode networks and their meaning.
45. Rivers 2016, 133.
46. Broodbank 1993; Davis 1982; Hunt 1988; Terrell 1977; Collar 2013.
47. Bauzou 1985; 2003.
48. Witcher 1997; Kolb 2015, 649. For display of power over landscape see Purcell 1990, 15, 23.
49. Speidel 1984, 691-692.
50. *IGLS* XV.1, 17, 18, 19; Sartre-Fauriat, Sartre 2014, 36.
51. Sartre 2017, 175.
52. For Canatha see Sartre 1981; Denzter 1986, 396-67; for Bosra see Bowersock 1983, 73 ff.; Sartre 1985; Dentzer 1986, 406-07; Dentzer et al. 2007, 31-38; Sartre 2007, 9-12.
53. Speidel 1984, 691-692.
54. For the Herodian garrison at Ṣūr al-Lejā'in the pre-provincial period see IGR III, 1144; PAES III, 797/1; Brünnow, von Domaszewski 1909, 309; *IGLS* XV.1, 103. For dedication by a soldier at the end of the first century AD at Ḥibrān see *IGLS* XVI.2, 431a
55. Segal 2008, 110; Sartre-Fauriat, Sartre 2014, 37.
56. *IGLS* XV.1, 5.
57. Sartre-Fauriat, Sartre 2014, 37.
58. *IGLS* XV.1, 11.
59. *IGLS* XV.1, 17, 18, 19.
60. Sartre-Fauriat, Sartre 2014, 36.
61. *IGLS* XV.1, 13.
62. Sartre-Fauriat, Sartre 2014, 34.
63. *IGLS* XV.1, 140a.
64. Wadd., 2367; AAES III, 428b; *IGLS* XVI.1, 263.
65. IGR III, 1144; PAES III, 797/1; Brünnow, von Domaszewski 1909, 309; *IGLS* XV.1, 103.
66. Hauran VI, 508-509.
67. Southern 2007, 103; Kolb 2015, 664.
68. Kaizer 2007, 449.
69. Sartre 2017, 175; *IGLS* XVI.2, 311a.
70. Seyrig 1941, 44, Pl.4 No. 2; Sourdel 1952, 89; Pollard, Berry 2012, 158.
71. Sartre-Fauriat 2015, 307.
72. Will 1952, 67-68 ; Turcan 1989, 238-239; *IGLS* XVI.1, 272a.
73. Beck 1996, 178; Gordon 2009, 379-450.
74. *IGLS* XVI.1, 156.
75. Sourdel 1952, 19-31; Mazzilli 2018, 61-64.
76. Sourdel 1952, 44 fn. 5.
77. Regarding discussion about clusters in network analysis, see Newman 2006.
78. IGR III, 1144; PAES III, 797/1; Brünnow, von Domaszewski 1909, 309; *IGLS* XV.1, 103.
79. *IGLS* XV.1, 7.

80. Examples of the study of onomastics or kinships through networks are in Da Vela 2019; Brughmans et al. 2021.

ABSTRACTS

This article explores the profile of soldiers at cult sites in the Hauran by means of network and spatial analysis. It does so by studying the interplay between the temples' social agents and deities, as well as the proximity between cult sites, and between the sites and roads. Despite the large quantity of their dedications, mostly at cult sites along Roman roads, the scale of soldiers' main patronage did not differ from other members of the community. Soldiers supported pre-existing religious building programs in villages initiated by local communities and made dedications at cult sites where individuals, bouleutai, and veterans often contributed, but there is hardly any record of direct collaboration between these groups and soldiers. While soldiers made dedications to deities that were not often worshipped by benefactors from the local administration, they did worship the previously venerated deity Zeus Kyrios.

L'article explore le profil des soldats romains dans les sites de culte de l'Hauran par le biais de network and spatial analysis. Le but sera atteint par l'étude des interactions entre les agents sociaux des temples et les divinités, de la même manière que la proximité des sites cultuels et entre les sites et les routes. Malgré la grande quantité de dédicaces, surtout dans les sites de culte le long des routes romaines, l'échelle du principal patronage (agentivité ? exploitation des sites de culte ?) des soldats ne différait pas de celle des autres membres de la communauté. Les soldats appuyaient les programmes de construction religieuse déjà existants dans les villages, mis en place par les communautés locales, et faisaient des dédicaces dans des sites de culte où individus, bouleutai et anciens combattants souvent contribuaient, mais il n'y a pratiquement aucune trace de collaboration directe entre ces groupes et les soldats. Même si les soldats faisaient des dédicaces aux divinités qui n'étaient pas souvent adorées par les bienfaiteurs de l'administration locale, néanmoins ils adoraient la divinité précédemment vénérée, Zeus Kyrios.

INDEX

Mots-clés: analyse de réseaux, analyse spatiale, soldats, divinités, bienfaiteurs de temples
Keywords: network analysis, spatial analysis, soldiers, deities, temple benefactors

AUTHOR

FRANCESCA MAZZILLI

Department of Archaeology, History, Cultural Studies and Religion, University of Bergen, Postboks 7805 5020 Bergen, Norway, Francesca.Mazzilli(at)uib.no
Royal Holloway, University of London, Egham, Surrey TW20 0EX, United Kingdom, Francesca.Mazzilli(at)rhul.ac.uk

Inscriptions inédites de *Hiérapolis*-Membidj et la déesse Sèméa

New Inscriptions from Hierapolis-*Membidj and the Goddess Semea*

Annie Sartre-Fauriat

1 En février 2020, un érudit syrien, originaire de Homs, et réfugié actuellement au Canada, me faisait parvenir plusieurs photos, parmi lesquelles celles de trois blocs de basalte inscrits, censés provenir de Membidj, l'ancienne *Hiérapolis*. Il les avait photographiés lui-même en 2008 dans un jardin public de la ville, sans doute celui où sont exposées depuis longtemps des stèles et statues funéraires. Membidj est aujourd'hui une grande ville située à environ 80 km au nord d'Alep et à une vingtaine de kilomètres à l'ouest de l'Euphrate. Elle était appelée *Bambyké* dans l'Antiquité ou *Hiérapolis* de Syrie, pour la distinguer de *Hiérapolis* de Phrygie. Ce nom de « ville sacrée » était dû à la présence d'un sanctuaire célèbre dédié à la Dea Syria, ou Atargatis, dont le culte est documenté par Lucien de Samosate[1]. Des monuments antiques de Membidj, il ne reste rien depuis longtemps, comme en témoignent les voyageurs passés sur le site depuis le XVIIIe siècle qui ne repèrent que des restes de remparts tardifs et quelques fragments de monuments, des colonnes et des bas-reliefs funéraires[2]. Une vaste dépression que l'on soupçonne avoir été l'emplacement du lac sacré auprès du temple de la déesse, est aujourd'hui comblée et transformée en terrain de football ! Les escaliers qui descendaient dans le lac encore alimenté par des sources et que Hogarth avait pu voir au début du XXe siècle ont totalement disparu[3]. F. Cumont, de passage sur le site en 1907, attribue la disparition des vestiges à la réoccupation du site par les Tcherkesses au XIXe siècle qui, selon lui, détruisaient et vendaient nombre d'antiquités d'une ville dont toutefois, les violents tremblements de terre (494 et 744) avaient déjà fait disparaître une grande partie des monuments antiques.

2 La découverte de ces blocs inscrits est d'autant plus intéressante que la ville de *Hiérapolis* a livré très peu d'inscriptions. On en trouve une vingtaine dans le volume I des *IGLS*[4] et deux publications de J. Jarry ajoutent six exemplaires[5] ; il faudrait compléter avec quelques inédits au musée de Damas. La majorité des blocs sont des stèles funéraires (16), sculptées avec des représentations d'aigles aux ailes éployées

tenant dans leur bec des couronnes ou se dressant au-dessus d'elles[6]. Trois fragments de statues funéraires[7], une inscription de militaire en latin et une cuve de sarcophage en marbre[8] complètent le corpus funéraire épigraphique de la ville. Ce faible nombre d'inscriptions est étrange pour une ville de cette importance, mais il est d'autant plus étrange de ne trouver pratiquement pas d'inscriptions en rapport avec le célèbre sanctuaire qui attirait de nombreux fidèles. On ne peut faire mention en effet que d'une stèle anépigraphe et mutilée, retrouvée en 1864 par E. G. Rey dans les ruines du temple, représentant la Dea Syria assise sur un trône, flanquée de deux lions[9], et d'un bloc où il est question d'un prêtre d'un culte inconnu[10]. Enfin, une statue assise de déesse voilée provenant de Membidj est conservée au musée de Damas et passe pour être celle d'Atargatis[11]. C'est dire combien les textes inédits que nous présentons ici revêtent une certaine importance pour enrichir le dossier épigraphique et documenter le panthéon religieux de la cité.

3 La première photo (fig. 1) montre un bloc de forme quadrangulaire, dont on ignore les dimensions. Il porte quatre lignes de grec assez bien gravées et le texte semble complet :

Fig. 1 : Dédicace à Sèméa

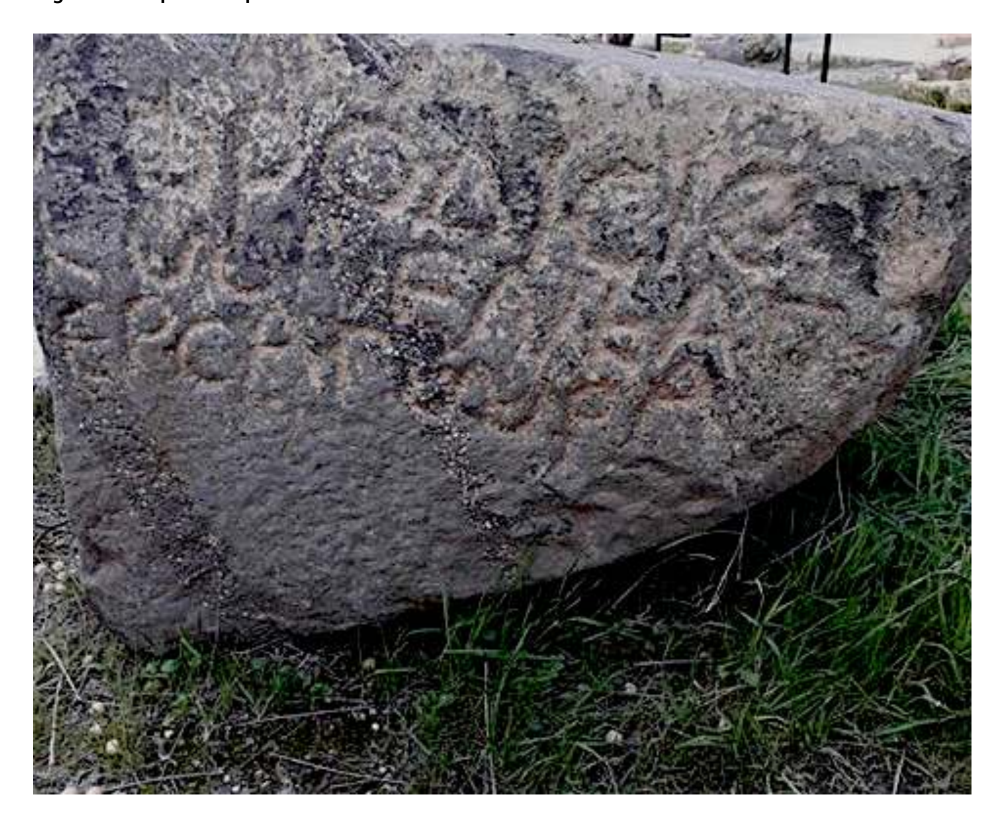


ΤΗΚΥΡΙΑΣΗΜΕΑΥΠΕΡ	Τῇ Κυρίᾳ Σημέᾳ ὑπὲρ
ΣΩΤΗΡΙΑΣΠΡΟΚΛΟΥΚΑΙ	σωτηρίας Πρόκλου καὶ
ΤΕΚΝΩΝΑΦΡΟΔΙΣΙΟΣΙΔΙ	τέκνων ᾿Αφροδίσιος ἴδι-
ΟΣΑΞΦΕΤΟΥΣ	ος αξφ´ ἔτους.

« À la maîtresse Sèméa, pour le salut de Proclos et de ses enfants, Aphrodisios à titre privé (?), l'an 561 ».

4 La deuxième photo (fig. 2) est celle d'un bloc en forme de console, incurvée de droite à gauche où sont gravées trois lignes de grec :

Fig. 2 : Inscription d'Aphrodisis



ΑΦΡΟΔΙΣΙΣ - -	᾿Αφροδίσις [οἱ]-
ΚΩΝΕΝΚΑΠ	κῶν ἐν Καπ-
ΕΡΣΑΓΩΡΑ	ερ Σαγωρα

« Aphrodisis, habitant à Kaper Sagôra ».

5 Le troisième (fig. 3) est celle d'un bloc de forme identique au précédent, mais qui s'incurve de gauche à droite. Trois lignes de grec y sont également gravées :

Fig. 3 : Inscription de Thekimis



ΘΕΚΙΜΙΣΓΥΝΗ	Θεκιμις γυνὴ
ΑΥΤΟΥΣΥΝΤΕ	αὐτοῦ σὺν τέ-
ΚΝΟΙΣ	κνοις

« Thékimis, sa femme, avec ses enfants »

6 Au vu de ces textes, la première question est de savoir quel lien on peut établir entre eux. Tous semblent avoir été vus au même endroit, mais doit-on les assembler ?

7 En ce qui concerne les consoles (2 et 3), leur forme inversée incite à penser qu'il s'agit peut-être d'un seul et même bloc avec un texte sur chaque face. D'ailleurs, la mention que Thékimis (fig. 3) comme l'épouse de quelqu'un (γυνὴ αὐτοῦ), implique que le nom du mari devait se trouver mentionné avant ; il s'agit sans doute de l'Aphrodisi(o)s de l'autre face fig. 2). Quant au bloc rectangulaire (fig. 1) appartenait-il au même monument que la ou les consoles ? L'écriture n'est pas identique, la gravure est plus fine, même si les lettres affectent les mêmes caractéristiques : *sigma* et *epsilon* lunaires, forme des *kappa* ; cela peut indiquer que les pierres ont été gravées à la même date l'an 561 des Séleucides (249 ap. J.-C), mais par deux mains différentes. Si nous avons affaire à un même monument, on pourrait imaginer que le bloc rectangulaire était encastré en façade dans le mur d'un monument et qu'il y avait bien deux consoles placées de part et d'autre, voire à l'intérieur du monument pour accueillir des statues. Si nous savions d'où ils proviennent exactement, il serait peut-être possible, au cas où ce serait les environs du sanctuaire, d'envisager qu'ils faisaient partie des nombreuses dédicaces qui

ne devaient pas manquer d'y être placées, à défaut d'appartenir à un édicule consacré à la divinité. Solution sans doute préférable.

8 Outre l'incertitude sur leur localisation d'origine, les textes posent plusieurs autres questions. D'abord, aucun des individus ne porte de patronyme. Qui est ce Proclos (inscription n° 1) dont le salut est attendu de la protection de la divinité ? Son nom n'est d'aucune aide pour le rattacher à une région particulière, car il est d'une extrême fréquence en Syrie du Nord comme en Syrie du Sud. En revanche, celui d'Aphrodisios n'est attesté que deux fois, l'une en Syrie du Nord à Qala'at Qalota en Antiochène[12], l'autre dans la nécropole de Tyr[13]. Quant au nom Thékimis, il n'est connu nulle part sous cette forme, mais on relève deux Thékimè, l'une à Zeugma[14], l'autre à Ras wadi al-Fawqani[15] et une Thékima est attestée à Zeugma[16] ; le nom semble donc propre à la Syrie du Nord. Ceci confirme que les textes viennent bien de la région indiquée et que l'on a affaire à des gens de *Hiérapolis* ou des environs. Le texte 2 apporte de plus une information géographique : Aphrodisis indique qu'il demeure dans un lieu que je propose de lire comme Kaper Sagôra. Pour l'instant, on ne connaît aucun village dont le nom pourrait se rapprocher de cette appellation antique, qui pourrait commencer par Kafer ou Kefr/Kafr suivi d'un toponyme selon une pratique connue en Syrie du Nord comme du Sud[17].

9 En second lieu, quel est le lien entre les deux hommes du texte 1 ? Le nom d'Aphrodisios est suivi du mot « ἴδιος » dont le sens est ambigu : Aphrodisios veut-il dire qu'il agit « à titre privé », ou cela indique-t-il un rapport de dépendance (« qui appartient à ») envers Proclos ? On retrouve cette expression dans un texte de Syrie du Sud (*Eitha*/Hit, *IGLS* XVI, 593) où une construction est effectuée par l'intermédiaire d'un homme qui se dit ἴδιος d'un autre. Bien que l'on puisse admettre que ce soit un parent, la dépendance n'est pas exclue en Syrie du Nord où la propriété des grands exploitants agricoles s'accompagne de plusieurs types de dépendants[18].

10 Enfin, information capitale pour notre sujet, la dédicace du texte 1 s'adresse à une divinité féminine qualifiée de « maîtresse » (Κυρία) : une déesse du nom de Sèméa. Ce texte vient compléter le dossier d'une divinité assez peu souvent mentionnée dans l'épigraphie, mais dont il existe néanmoins un exemple sûr du culte en Syrie Centrale, Burdj el-Qaé près de Homs[19], et peut-être un autre venant de Homs même, conservé au musée de Bruxelles[20].

11 Dans le texte de Homs, si c'est bien son nom qui figure à la fin de l'inscription, car il tronqué, on ne lit que CEM- - -[21]. Ces lettres sont gravées sur le socle d'un bas-relief cassé à gauche en fin d'énumération de divinités parmi lesquelles trois dieux palmyréniens, Bêl, Iarhibôl et Aglibôl. C'est certainement ce dernier que l'on distingue sur le bas-relief en habit militaire, aux côtés d'une femme en péplos surmontée du nom d'Athéna et d'un dieu désigné par *Kéraunios* dans lequel il faut vraisemblablement identifier Zeus. Dans le texte de Burdj el-Qaé, la déesse, comme dans notre texte, est invoquée pour elle-même, sans acolytes, avec la même épithète Κυρία (τῇ κυρίᾳ Σημέᾳ) et six hommes se sont associés pour lui dédier un temple (τὸν ναόν) en 196 ap. J.-C.

12 La question est de savoir ce que représente cette divinité au nom indigène dans le panthéon proche-oriental, invoquée au milieu du IIIe siècle (l'inscription est datée par l'ère séleucide et remonte à 249 ap. J.-C.). Est-elle une de ces divinités locales irréductibles aux assimilations à une date relativement tardive, comme on en connaît quelques-unes en Syrie du Sud notamment ? Ch. Fossey et P. Perdrizet se sont interrogés sur l'étymologie de ce nom qui, selon eux, n'était pas grec, mais présentait

une analogie « frappante » avec l'araméen *Chemaia* et le syriaque *chmaia*, signifiant « les cieux ». Ils inclinaient donc à voir en Sèméa une divinité céleste, une des formes de l'Astarté sémitique. Quels liens avait-elle avec d'autres dieux locaux, notamment la Dea Syria-Atargatis et Haddad auxquels était précisément dédié le temple principal de *Hiérapolis* ? Doit-on établir un rapport avec le « Sèméion », objet qui, selon Lucien (*De Dea Syria*, 33), se trouvait précisément entre les statues des divinités qu'il appelle Zeus et Héra, dans le temple de *Hiérapolis* ? Cet objet dont le nom signifie « enseigne » ou « étendard » est représenté entre les deux divinités que sont Haddad et Atargatis notamment sur un bas-relief provenant de leur temple à Doura-Europos[22], mais aussi sur des monnaies de *Hiérapolis* de l'époque des Sévères[23]. Il se présente sous la forme d'une hampe à laquelle sont accrochées trois objets ronds (disques ou anneaux) dont la ressemblance avec les étendards de l'armée romaine est flagrante. La question est loin d'être réglée si l'on en juge par les nombreuses interprétations des spécialistes des religions auxquels nous laissons le soin de régler ces problèmes d'étymologie et d'assimilation des divinités. Doit-on par ailleurs faire un lien avec Jupiter et Junon Sima de l'inscription de Deir el-Qalaa[24] ou avec le Zeus Seimos/Simos de Qalaat Qalota[25] et de Kafr Nabo[26] ? Là encore, on laissera la discussion aux spécialistes tant ce domaine des entités religieuses est complexe en fonction des lieux, des croyances des fidèles et des traditions locales.

13 Quoi qu'il en soit, l'inédit de *Hiérapolis* et l'inscription de Burdj el-Qaé confirment explicitement l'existence d'une déesse Sèméa qui, bien que rarement mentionnée, semble avoir été populaire si l'on en juge par les nombreux noms formés sur le sien en Syrie du Nord : Σιμεάς (*IGLS* II, 404) ; Βαρσημεα (*IGLS* IV, 1642) ; Βαρσημος (*IGLS* II, 336) ; Βασσιμας (*IGLS* II, 680) ; Βαρσιμος (*IGLS* IV, 1533) ; Βαρσουμας (*IGLS* IV, 1977), mais aussi en Syrie du Sud : un Σιμεας à Simj (*IGLS* XIII/2, 9593).

BIBLIOGRAPHIE

Abdul-Hak 1951 : S et A. Abdul-Hak, *Catalogue illustré du Département des Antiquités gréco-romaines au Musée de Damas*, Damas 1951.

Bell 1911 : G. Bell, *Amurath to Amurath*, London 1911.

Drummond 1754 : A. Drummond, *Travels through different Cities of Germany, Italy, Greece and several parts of Asia, as far as the banks of the Euphrates: in a series of letters containing an account of what is most remarkable in their present state, as well as in their monuments of antiquities*, London 1754.

Gatier 1997 : P.-L. Gatier, « Villages et sanctuaires en Antiochène autour de Qalaat Qalota », *Topoi* 7/2 (1997), 751-775.

Hogarth 1907-1908 : D. G. Hogarth, « Hiérapolis Syriae », *ABSA* 14 (1907-08), 183-196.

Jalabert, Mouterde 1929 : L. Jalabert, R. Mouterde, *Inscriptions Grecques Latines de Syrie* I, Commagène et Cyrrhestique, Paris 1929.

Jalabert, Mouterde 1932 : L. Jalabert, R. Mouterde, *Inscriptions Grecques et Latines de Syrie* II, Chalcidique et Antiochène, Paris 1932.

Jarry 1970 : J. Jarry, « Inscriptions arabes, syriaques et grecques du Massif du Belus en Syrie du Nord (suite) », *Annale Islamologiques* 9 (1970), 187-214.

Jarry 1985 : J. Jarry, « Nouveaux documents grecs et latins de Syrie du Nord et de Palmyrène », *ZPE* 60 (1985), 109-115.

Jarry 1992 : J. Jarry, « Nouvelles inscriptions de Syrie du Nord », *ZPE* 90 (1992), 103-112.

Lammens 1901 : H. Lammens, « Notes épigraphiques et topographiques sur l'Émésène », *Le Musée Belge* 5 (1901) 253 et suivantes.

Lightfoot 2003 : J. L. Lightfoot, *On the Syrian Godess*, Lucian, Oxford 2003.

Kahil 1981-1999 : L. Kahil, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich/München/Düsseldorf 1981-1999.

Maundrell 1703 : H. Maundrell, *A Journey from Aleppo to Jerusalem at Easter AD 1697 to which is added an account of the author's journey to the banks of the Euphrates at Beer and the country of Mesopotamia*, Oxford 1703.

Perdrizet, Fossey 1897 : P. Perdrizet, Ch. Fossey, « Voyage dans la Syrie du Nord », *BCH* 21 (1897), 66-91.

Pockoke 1745 : R. Pockoke, *A Description of the East and some other Countries, vol. II, 1ère partie, Livre 2, Observations on Palaestine or the Holy Land, Syria, Mesopotamia, Cyprus and Candia*, London 1745.

Rey 1866 : E. G. Rey, « Rapport sur une mission scientifique accomplie en 1864-1865 dans le Nord de la Syrie », *Archives des Missions scientifiques et littéraires* 3 (1866), 329-373.

Rey-Coquais 1977 : J.-P. Rey-Coquais, Les inscriptions grecques et latines découvertes dans les fouilles de Tyr (1963-1974), I, *Inscriptions de la Nécropole (BMB 29),* Paris 1977.

Rey-Coquais 1999 : J.-P. Rey-Coquais, « Deir el Qalaa », *Topoi* 9/2 (1999), 607-628.

Ronzevalle 1902 : S. Ronzevalle, « Inscription bilingue de Deir el-Qalaa », *RArch*. 1902, 387-391.

Ronzevalle 1934 : S. Ronzevalle, « Sîma-Athéna-Némésis », *Orientalia* 3 (1934), 121-146.

Ronzevalle 1937 : S. Ronzevalle, « Notes et études d'archéologie orientale », *MUSJ* 21 (1937), 109-110, pl. 34 1-4.

Sartre-Fauriat 2021 : A. Sartre-Fauriat, *Aventuriers, voyageurs et savants à la découverte archéologique de la Syrie (XVIIe-XXIe siècle)*, Paris 2021.

Seyrig 1932 : H. Seyrig, « Némésis sur un bas-relief de Palmyre », *Syria* 13 (1932), 51-53.

Tate 1992 : G. Tate, *Les campagnes de la Syrie du Nord du IIe au VIe siècle*, tome I, Paris 1992.

Wagner 1976 : J. Wagner, *Seleukeia am Euphrat-Zeugma*, Wiesbaden 1976.

NOTES

1. Lightfoot 2003.

2. Cf. Sartre-Fauriat 2021 ; Maundrell 1703, 64 ; Pockoke 1745, 70 ; Drummond 1754, 188-189 ; Bell 1911, 19-24.

3. Hogarth 1907-1908, 183-196.

4. *IGLS* I, 231-252. La plupart sont des stèles qui avaient été vues par Hogarth ; seules trois inscriptions étaient inédites.

5. Jarry 1985, 109-115, où il publie une quinzaine de stèles censées provenir de Palmyre d'après les notices du musée d'Alep où elles étaient exposées. Tout connaisseur de l'épigraphie de Palmyre pouvait immédiatement se rendre compte que la provenance était fausse en raison de l'iconographie des personnages, totalement différente de celle de Palmyre, de la présence sur l'une d'elles d'un aigle aux ailes éployées, de l'usage de formules funéraires rarissimes à Palmyre et de l'absence de l'araméen. En 1995, dans une seconde publication (Jarry 1992, 103-112), Jarry rectifia la localisation et seules trois pierres de sa précédente publication furent rattachées à Membidj (n° 2, 10 et 12). Dans ce second article, il publia quatre nouvelles pierres qui étaient exposées dans le jardin du Musée de Membidj.

6. *IGLS* I, 235-246 ; Jarry 1992, 103-112, n° 18-21.

7. *IGLS* I, 247-249.

8. *IGLS* I, 250.

9. *IGLS* I, 231-232. Cf. Rey 1866, 329-373. La stèle est au Musée du Louvre (AO 4817).

10. *IGLS* I, 232.

11. Ronzevalle 1937, 109-110, pl. 34 1-4 ; Abdul-Hak 1951, 60, n° = 12, pl. 28, 1 ; *LIMC* 1452.

12. *IGLS* II, 383.

13. Rey-Coquais 1977, n° 31.

14. Wagner 1976, n° 111.

15. Jarry 1970, 187-214, n° 52.

16. Wagner 1976, n° 163.

17. G. Marano me signale l'existence, à une dizaine de kilomètres de Membidj, d'un village du nom de Madana Saghir, mais le deuxième élément du nom peut difficilement être une déformation de Sagôra. J'y vois plutôt l'adjectif arabe signifiant « petit ».

18. Cf. Tate 1992.

19. Ἔτους ηφ´τῇ κυρίᾳ Σημέ(ᾳ) Μαρτιάλις ἐπιμελητής, Φείλιππος, Πρίσκος, Κύρυλλος, Ἀνίνας, Βαράθη, οἱ ἕξ, τὸν ναὸν ἐπόησαν διὰ τοῦ προγεγραμμένου ἐπιμελητοῦ. Cf. Perdrizet, Fossey 1897, 66-91.

20. [ΒΗ]ΛΩ ΙΑΡΕΒΩΛΩ ΑΓΛΙΒΩΛΩ ΚΑΙ ΣΕΜ... : Lammens 1901, 273, n° 28 ; Ronzevalle 1902, 387-391 et Id. 1934, 121-146.

21. Son premier éditeur le père H. Lammens croyait voir un lambda à la fin et en déduisait qu'il s'agissait de la déesse Séléné. La lecture de Ronzevalle fut ensuite validée par R. Dussaud et F. Cumont, mais contestée par Seyrig 1932 50-64, qui penchait pour une restitution du nom du dédicant, un certain Caesennius, Caesellius ou Caesernius. Pour lui, la divinité représentée était Athéna-Némésis.

22. *LIMC* Dea Syria, n° 19.

23. Pour les différents exemples, voir Lightfoot 2003, 540-547.

24. Rey-Coquais 1999, 607-628.

25. Gatier 1997, 751-775 (*SEG* 47, 1922 et 1923).

26. *IGLS* II, 376 et 383.

RÉSUMÉS

La découverte de plusieurs blocs inscrits en grec à *Hiérapolis* de Syrie apporte des connaissances nouvelles sur les dieux honorés en Syrie. La mention de la déesse Sèméa sur l'un d'eux confirme le culte de cette divinité peu souvent invoquée dont la nature exacte reste néanmoins encore à définir.

The discovery of new Greek inscriptions at *Hierapolis* of Syria brings new knowledge about the gods honored in Syria. The mention of the goddess Semea in one of them confirms the cult of this seldom invoked deity whose exact nature remains to be defined.

INDEX

Mots-clés : Syrie, inscriptions grecques, Hiérapolis de Syrie, Sèméa, divinités
Keywords : Syria, Greek inscriptions, Hierapolis of Syria, Semea, deities

AUTEUR

ANNIE SARTRE-FAURIAT

Professeur émérite Université d'Artois (France). 2, rue de Civry, F-75016 Paris (France).
asartre37(at)gmail.com

Objets dans les séquences onomastiques divines : présentifier dieux (et) choses en Syrie du Nord

Objects in Divine Onomastic Sequences: Presentifications of Gods (and) Things in Northern Syria

Giuseppina Marano

Introduction[1]

1 Lorsque l'on questionne les dénominations divines et leur composition en « séquences onomastiques »[2], on rencontre parfois des interactions diverses et variées entre noms et images, ou entre noms et choses. Les noms peuvent faire référence à des pratiques, des caractéristiques physiques, mais aussi à des choses, que ce soient des espaces, des éléments du paysage ou des artefacts humains. La pluralité des choix onomastiques reflète les dynamiques des sociétés polythéistes anciennes, constamment à la recherche de modalités efficaces de présentification des puissances divines invisibles auxquelles on souhaite s'adresser. Parmi les différentes logiques de l'adresse au divin, on abordera ici celle qui présentifie la puissance divine par le biais d'un objet. Qu'est-ce qu'un fidèle dit de son dieu lorsqu'il compose son théonyme avec un substantif désignant un artefact humain ou un élément naturel inanimé ? Qu'expriment des dénominations telles que « dieu temple », « dieu montagne », « dieu autel » quant aux divinités ainsi nommées ? Et encore, les « choses » intégrées dans les séquences onomastiques ont-elles une fonction déictique par rapport à l'espace qui les accueille ?

2 Le cas d'étude qui nous permet d'explorer cette logique d'appellation est localisé en Syrie du Nord, en particulier dans l'Antiochène, où un groupe de temples nous a livré un petit nombre d'inscriptions où les dieux portent des noms d'objets de culte ou d'éléments naturels[3]. Grâce aux trois missions d'O. Callot et P.-L. Gatier au début des années 1970 et à la fin des années 1990, une grande partie de ces temples a été étudiée d'un point de vue architectural et archéologique. C'est précisément à partir de la

définition donnée par O. Callot que l'expression « hauts-lieux » est adoptée ici pour désigner les cinq temples de l'Antiochène présentant une série de caractéristiques communes. Quatre d'entre eux (Sheikh Barakat, Srir, Bourdj Baqirha, Qalaat Kalota) sont regroupés dans un rayon de 50 km et ont fait l'objet de missions partiellement publiées sous forme d'articles. Un cinquième temple (El-Hosn), plus éloigné des autres, reste totalement inédit et a révélé une seule dédicace à Zeus Koryphaios.

3 Notons tout d'abord que ces espaces cultuels sont très proches les uns des autres : ce sont des temples de hauts lieux, c'est-à-dire situés sur des sommets très respectables (le plus haut, le Sheikh Barakat s'élève à environ 870 m.) et accessibles par deux ou trois routes venant des villages situés en contrebas ; de chaque sommet on peut apercevoir au loin les autres. L'unité géographique va de pair avec l'unité chronologique et stylistique : il s'agit de temples de type tétrastyle prostyle, ou distyle *in antis* de goût romain, en particulier dans leurs détails[4]. Les plus anciens vestiges datent des Ier-IIe siècles ap. J.-C. ; ils sont donc contemporains les uns des autres. En outre, une même série de bas-reliefs représentant un personnage assis avec un attribut qui ressemble à une massue était disposée à l'entrée des voies qui mènent aux sanctuaires, au moins pour trois d'entre eux. Les quatre lieux de culte partagent enfin une même stratégie d'appellation : chacun des quatre sanctuaires a livré le nom de Zeus, toujours dans une séquence onomastique qui associe son nom à un substantif, et non un adjectif, comme c'est plus fréquent. Il s'agit souvent d'un mot araméen translittéré en grec. Ces substantifs appartiennent au même champ sémantique, celui des objets/lieux de culte. Ainsi, sur le sommet du Sheikh Barakat, trouve-t-on Zeus Madbachos et Selamanès, toujours en couple et dans la même séquence onomastique (Annexe 1-8) ; sur le sommet de Bourdj Baqirha, le temple de Zeus Bômos a livré deux inscriptions à Διὶ μεγίστῳ Βωμῷ ἐπηκόῳ et Διὶ Βωμῷ μεγάλῳ ἐπηκόῳ (Annexe 9 et 10). S'ajoutent, à proximité, les hauts-lieux de Zeus Tourbarachos (« Montagne bénie ») de Srir et Zeus Seimos (« Idole » ?), accompagné par Sumbaitylos (« Celui qui partage le bétyle ») et Leôn de Qalaat Kalota (fig. 1). C'est sur les trois premières dénominations que l'on s'attardera ici, ne sollicitant les autres que pour étayer l'interprétation.

Fig. 1 : QGIS Map par l'auteur.



4 L'objet principal de mon attention sera en effet le culte de l'autel sur le sommet de Bourdj Baqirha et de Sheikh Barakat. Le petit corpus épigraphique qui concerne les Zeus Autel compte dix inscriptions publiées et un autre petit nombre d'inédits[5]. Les inscriptions permettent de dater l'*akmè* des constructions du téménos et de l'enceinte des années 60-70 ap. J.-C. à 150 ap. J.-C., date qui concerne la dernière inscription, inédite. Je souhaite interroger le rôle de l'autel lorsqu'il intègre la séquence onomastique d'un dieu et, ce faisant, explorer un dossier onomastique très intéressant du point de vue des stratégies d'appellation. Je propose de voir dans le culte de Zeus Autel un dispositif cultuel répandu au Proche Orient, qui s'adapte à chaque contexte, mais remplit toujours une même fonction, à savoir la « fabrique » du dieu par le biais d'un objet qui présentifie sa puissance. Ce n'est d'ailleurs pas l'apanage du seul autel d'exprimer la dimension sacrée par les objets ; au contraire, toute la région de l'Antiochène exploite cette modalité de présentification du divin. Il suffit de rappeler le rôle de premier plan attribué par les moines stylites à la colonne comme objet d'élévation spirituelle[6]. Dans une première partie, on détaillera les contextes de Syrie du Nord, où Zeus Autel est attesté, avant de poursuivre l'étude du culte de l'autel dans le reste du Proche Orient.

Zeus Madbachos de Sheikh Barakat et Zeus Bômos de Bourdj Baqirha

5 Celui du Sheikh Barakat devait être le sanctuaire le plus imposant du groupe ; il est mentionné par le plus grand nombre de sources et dispose d'un plus grand nombre de gestionnaires. On peut supposer qu'il ait été un modèle, un centre de rayonnement cultuel et que les autres sanctuaires soient nés en lien plus ou moins direct avec lui. La « gréco-romanisation » des hauts lieux de l'Antiochène peut avoir émergé sous l'impulsion de la construction et de la monumentalisation de la route Antioche-Alep,

qui a probablement eu lieu autour du IIe siècle ap. J.-C., le contrôle de cette artère commerciale étant fondamentale, même pour les groupes sociaux qui habitaient à ses marges. Si une influence « romaine » sur la monumentalisation de l'architecture religieuse et une influence « grecque » sur la dénomination des dieux est sans doute liée à cette route, on ne peut toutefois soutenir l'existence d'un projet de financement et de construction des sanctuaires par l'administration impériale ou provinciale. Les hauts-lieux présentent un matériel trop hétérogène et local pour suggérer qu'il y aurait eu un plan de reconstruction à grande échelle.

6 L'historiographe chrétien Théodoret (393-458 environ ap. J.-C.), évêque de Cyr, localisant dans son *Histoire Philothée* le couvent de Téléda (aujourd'hui Tell 'Adeh), siège des moines Ammianos et Eusebios, décrit peut-être le Sheikh Barakat, dans la vallée duquel se trouvait le couvent, en ces termes :

> « Il est une montagne élevée, située à l'est d'Antioche et à l'ouest de Bérée, qui surplombe les montagnes avoisinantes et dont le sommet en son extrémité affecte la forme d'un cône ; sa hauteur lui a valu son nom, puisque les gens du pays ont coutume de l'appeler Koryphê. Jadis, il y avait sur sa cime même un temple de démons en grande vénération dans tout le voisinage (Τούτου πάλαι κατ' αὐτὴν τὴν ἀκρωνυχίαν τέμενος ἦν δαιμόνων ὑπὸ τῶν γειτονευόντων λίαν τιμώμενον). [...] Juste au pied de la haute montagne, il y a un gros bourg, très peuplé, qui s'appelle Téléda dans la langue du pays. »

7 L'Antiochène a connu une rapide conversion de ses lieux de culte en couvents à partir des IVe-Ve siècles ap. J.-C. et une bonne partie des efforts des historiens a été consacrée aux modalités et aux étapes de la christianisation. Le phénomène a concerné principalement les lieux de culte païens que nous avons appelés les hauts-lieux de l'Antiochène, qui sont environ une dizaine. Une grande partie d'entre eux ont été dévastés à partir du IVe siècle ap. J.-C., pillés et utilisés comme *spolia* pour la construction d'églises et/ou de monastères. La transformation de temples et bâtiments privés en églises a conduit les chercheurs à croire que, là où il y avait une église, il y avait forcément eu un temple[7], mais il a été démontré que la plupart des lieux réutilisés étaient probablement des tombeaux privés de personnages en vue[8]. Ils étaient souvent les grands propriétaires terriens de familles qui régissaient la vie politique et religieuse des différents villages. Bien que les temples des hauts-lieux aient été construits à l'écart des villages, en dehors des agglomérations urbaines, ils étaient subventionnés et reconstruits grâce à ces grandes familles de propriétaires fonciers. On comprend alors que, comme celui d'autres temples ruraux, leur destin ait été lié au degré de christianisation de la classe des propriétaires terriens, la quasi-totalité de ces temples ayant été transformés en églises ou couvents, sauf le temple de Bourdj Baqirha, qui est devenu un bâtiment à fonction agricole, et celui du Sheikh Barakat, qui a subi des ravages avant d'être abandonné.

8 Dans sa *Topographie historique* de 1927, René Dussaud cite Strabon à propos de l'identification topographique du site qui fut le théâtre de la bataille où Ptolémée Philométor vainquit Alexandre Ier Balas (145 av. J.-C.). Dans l'hypothèse de Dussaud, la colline que Strabon appelle Τραπεζὼν serait le Djebel Sim'an ou Djebel Sheikh Barakat. Il apparaît en effet comme un plateau[9]. En prêtant attention au texte de Strabon, on s'aperçoit que le passage dans lequel il transcrit le nom du lieu peut être traduit : « Sur eux se trouve la colline appelée Τραπεζὼν en raison de sa ressemblance ». La signification première de Τραπεζὼν, « en forme de table », est bien éloignée du κωνοειδής de Théodoret (« conique »), d'où la montagne a pris le nom de « Sommet »

(*Koryphê*). Les deux descriptions sont donc en contradiction. On peut d'emblée remarquer le caractère générique des dénominations, qui ne sont pas de véritables noms propres, mais des noms communs employés comme toponymes. Comme on le sait, Théodoret utilise des sources orales pour les récits des lieux et des couvents près de Téléda, d'où dérive peut-être la référence aux « gens du pays » qui ont l'habitude d'appeler la montagne « Sommet ». La seule montagne au pied de laquelle se trouve Téléda est le Sheikh Barakat et l'incohérence entre les deux descriptions peut être due soit à la non-correspondance de Τραπεζῶν avec le Sheikh Barakat, en dépit de ce que supposait Dussaud, soit à une mauvaise utilisation des sources par Strabon ou à une erreur de ses sources elles-mêmes.

9 Les dieux vénérés sur le sommet étaient appelés Zeus Madbachos et Selamanès, « les dieux ancestraux ». Derrière le nom associé à Zeus doit se trouver l'araméen *mdbḥ* (« autel »). C'est Clermont-Ganneau qui avança pour la première fois cette interprétation, confirmée par Littmann dans le cadre de ses expéditions de 1904-1909[10] : il lit *madbachos* comme dérivant du substantif *mdbḥ* à l'état absolu, et non à l'état construit, de manière à éviter de traduire « Zeus de l'autel », mais plutôt « Zeus Autel », de la même manière que pour le Zeus Bômos de Bourdj Baqirha. Cette interprétation est devenue un point de référence pour les cultes du Nord de la Syrie. À partir des années 1930, l'identification de Madbachos comme une divinité d'origine araméenne est établie et adoptée par la suite par Millar[11] et Teixidor[12].

10 Le culte du « dieu autel » est comparable à celui de la *mesgida* d'Éléphantine [13], où ce terme semble signifier « le lieu de vénération » et plus spécifiquement « l'autel/objet de vénération ». Au IIe-IIIe siècle ap. J.-C., en Syrie, un dieu « sanctuaire » / « lieu de vénération » était honoré sous le nom de *Tur-mesgida/Turmasgades*, avec l'élément *ṭur*, « montagne, sommet » qui associe le culte du temple à la montagne. La situation est presque identique à celle des cultes de hauts-lieux de Zeus Madbachos et Zeus Bômos, à fortiori si l'on prend en compte une inscription de Cilicie dédiée à Zeus Turmasgades[14], divinité proprement commagénienne, associée ou assimilée dans l'iconographie le plus souvent à Zeus Dolichénien[15]. Le même dieu, allié ou non à d'autres divinités, est connu par deux inscriptions du *Dolicheneum* de Doura-Europos [16] et une de Césarée de Palestine[17], pour citer ses attestations « orientales », provenant très souvent d'un contexte militaire. L'origine commagénienne nous ramène cependant à un contexte montagneux, comme celui de l'Antiochène.

11 On peut trouver plusieurs exemples de ce prototype, selon lequel le dieu est assimilé à la fois à l'objet rituel et/ou au lieu de culte, en se tournant vers les témoignages numismatiques qui donnent quelques indices sur la façon de concevoir ce genre de représentation, comme quelques revers de monnaies frappées à Antioche sur l'Oronte, le centre de la région de l'Antiochène – cette dernière n'ayant en revanche livré aucun monnayage en dehors des villes de la Tétrapole[18]. Plusieurs pièces de bronze présentent sur l'avers un buste de Zeus et sur le revers un autel orné de guirlandes. Les autels présentent des éléments de support en forme de patte animale, un élément qui rappelle les autres attributs de Zeus en Syrie, don un bagage culturel local qui s'était probablement répandu dans la région à partir de centres de rayonnement significatifs, comme le Sheikh Barakat[19]. À cet égard, il ne faut pas oublier que l'autel est un élément de la construction de l'identité de la région d'Antioche, puisqu'il se trouve au fondement des récits mythologiques concernant Séleucos Ier et la fondation de la plupart des villes de la Tétrapole syrienne[20].

12 Afin de bien contextualiser ce culte, il faut analyser en détail l'histoire de la divinité qui voyage avec Madbachos : Selamanès. L'origine de son nom a toujours été mise en relation avec le mot *šlmn* « pieux, amical » ; une divinité Shulman est connue comme élément théophore dans les noms propres de Mésopotamie depuis la fin du IIe millénaire av. J.-C. (période médio-assyrienne) et dans le nom du roi assyrien Salmanazar[21]. Il a aussi été intégré dans les noms personnels de Salomon et Shalman[22]. Le nom du dieu Shulman a souvent été confondu avec le mot *šlm*, « bien-être ; cadeau », suggérant que le dieu a agi comme un guérisseur divin[23]. Dans une stèle votive égyptienne du XVe siècle av. J.-C. environ, une divinité *Ršp-šlmne* est attestée[24], ainsi que dans les noms personnels d'Ugarit où l'on trouve l'élément théophore *šlmn*[25]. Au IIe siècle av. J.-C., une inscription controversée de Sidon gravée sur un obélisque est dédiée « à son Seigneur Shalman »[26]. De plus, le nom du dieu apparaît pour la première fois en grec, de nouveau dans l'anthroponymie, dans le nom de l'un des dédicants d'une statue d'Hermès offerte à Zeus Héliopolitain à Baalbek. Les deux dédicants s'adressent à Διὶ μεγίστῳ | [Ἡλιο]πολείτῃ καὶ θεῷ Ἐγυπτ(ίῳ) [27] ; le premier s'appelle Σαλαμάνης (Salamanès), le second Μερκούριος (Mercurius), un nom qui fait référence au dieu dont la statue est dédiée. De Basufan, village à environ 10 km du Sheikh Barakat, provient une deuxième référence onomastique à Selamanès[28] : un dédicant nommé Βαρσελαμάνης, « fils de Selamanès ». Dans ce cas, étant donné la proximité avec le temple, il n'est pas étonnant que des noms théophores se soient propagés dans les territoires voisins, encore moins si c'est un dieu connu principalement par l'anthroponymie. Avant d'arriver aux Ier-IIe siècles ap. J.-C., et aux inscriptions du Sheikh Barakat, il faut mentionner une inscription provenant de 20 km au nord de Palmyre et gravée sur une plaque de calcaire, contemporaine des dédicaces du Sheikh Barakat ; elle rapporte, en écriture palmyrénienne, une dédicace « pour Shalman et *rgy*, les génies bons et rémunérateurs » [29]. Pour Starcky, les dieux de Palmyre *šlmn* et *šlmt* (une version féminine ?) sont identiques aux assyriens Shulman et Shulmanitu[30]. Ils sont des divinités tutélaires, comme les *genii* auxquels ils sont assimilés, mais on ne recueille pas d'autres informations. À Émèse, un Salamanès est fils d'Azizos, un nom arabe[31].

13 Avant de mettre en perspective l'ensemble de ces sources, rendons-nous à 30 km au sud-ouest du temple du Sheikh Barakat, où se trouve le second temple, celui de Bourdj Baqirha, dédié à Zeus Bômos dont le nom est l'équivalent – en traduction – de la translittération Zeus Madbachos du dieu du Sheikh Barakat. Ici Zeus Bômos est seul et qualifié de « grand » (μέγας), « très grand » (μέγιστος), « qui écoute/exauce » (ἐπήκοος). Le sanctuaire de Burdj Baqirha, le mieux conservé de l'Antiochène, est construit à 558 m. d'altitude. À l'est, il domine la plaine de Sermada et, de son sommet, il est possible d'apercevoir aussi bien le sommet du Sheikh Barakat que celui du Srir. La route reliant les deux villages proches du temple, Babutta et Baqirha, assurait l'accès par le nord et le sud. Aujourd'hui, il ne reste plus du mur d'enceinte qu'une porte monumentale (3,75 m.), dont le linteau porte la dédicace principale à Zeus Bômos datée de 161 ap. J.-C. (n° 9). Dans l'Antiquité, aucune source littéraire ou épigraphique ne semble mentionner un Zeus Bômos, à l'exception d'une référence à un Theos Bômos à Deir 'Ali dans le Hauran. Un point mérite d'être relevé : le lien que Mouterde et Jalabert[32] ont établi entre le temple de Zeus Bômos et la ville de *Bomita/Bomitae*, décrite par Pline l'Ancien[33]. Il est évident que ce dernier se réfère à la chaîne des Monts Amanus, aujourd'hui les monts Nur, en turc Nur Dağları, à la frontière entre la Syrie et la Cilicie, sur la côte et

surtout près de la ville bien connue de Myriandros[34], comme il ne manque pas de le dire[35], une ville située à 100 km environ sur la côte.

14 Le site est connu grâce à l'expédition de H.C. Butler en 1899-1900 – une dédicace à Zeus Bômos fut publiée dans *PAES*[36] –, mais aussi grâce aux missions de G. Tchalenko et J. Jarry en 1963[37], puis d'O. Callot et P.-L. Gatier dans les années 1990 du matériel a été découvert sur le site et au moins une dédicace *in situ* à Zeus Bômos (n° 10). Grâce à la deuxième mission, il a été possible de proposer une reconstruction des édifices, avec un autel monumental à l'Est du temple, qui se présente comme une plateforme carrée de 8,70 x 8,70 m., faite de rochers aménagés, accessible par une rampe construite à l'ouest. Il s'agit d'un autel monumental selon O. Callot et P.-L. Gatier. L'étude des bâtiments et de la céramique par M.-O. Rousset[38] a permis une datation du site qui connait quatre phases de construction : il a été construit en grande partie entre 124 et 163 ap. J.-C., tandis que les travaux dans le secteur du portique ont été achevés en 228 ap. J.-C.

15 Une parenthèse s'impose sur les découvertes de matériel céramique, étudié par M.-O. Rousset, qui propose une chronologie pour chaque zone du site : à souligner leur position, plus que la chronologie, qui permet de connaître un *terminus ante quem*, mais pas précisément un *post quem*, puisqu'une bonne partie des trouvailles d'époque hellénistique pourrait facilement être du matériel d'importation. Tous les secteurs décrits présentent en effet, en quantité variable, du matériel hellénistique/romain et byzantin/omeyyade. Il n'est donc pas étonnant de trouver une concentration plus élevée de fragments hellénistiques et romains autour de l'autel monumental, alors qu'il y en a peu dans les autres espaces (péribole et extérieur) et très peu dans les lieux de remploi (temple et bâtiment nord). L'existence d'une forte concentration de matériau d'époque gréco-romaine et le manque de matériau tardif nous poussent à croire que l'autel a surtout été utilisé à l'époque gréco-romaine pour le culte, puis abandonné lorsque le site a été réutilisé pour d'autres usages, principalement agricoles et habitatifs.

16 Si les études archéologiques ne permettent pas de relever des spécificités propres à ce culte, il faut comparer le type de dénomination attestée avec celles présentes dans la région et en-dehors. Hors de cette région, quand l'objet autel entre dans une séquence onomastique à la manière de Zeus Bômos, il est associé à des préfixes pour former des adjectifs formés sur ce concept : il s'agit souvent de faire référence à deux ou plusieurs dieux partageant un même autel, donc une même sphère rituelle. Les autels multiples sont généralement associés à des divinités honorées dans un même espace, mais sur des structures différentes, ou encore à travers des rites différenciés, rites célestes et chthoniens par exemple[39]. Un même autel peut aussi être partagé entre plusieurs divinités qualifiées de *theoi omobômioi* ou *symbômoi*. Toutefois, le terme de *symbômos* est moins fréquent que celui qui désigne les dieux partageant un temple, *synnaos*. Une grande concentration de divinités désignées comme *synnaoi* se trouve en Égypte[40], mais il existe aussi des cas en Syrie : des *theoi synnaoi* sont honorés à Héliopolis/Baalbek[41], tandis qu'un Sarapis est connu à Tyr avec des *theoi synnaoi*[42]. Si les deux cas semblent avoir des rapports avec des traditions égyptisantes, il est toutefois prématuré d'en tirer des conclusions. Le sanctuaire tyrien des dieux égyptiens est connu grâce à une inscription grecque du IIIe s. av. J.-C. réalisée κατὰ πρόσταγμα, sur ordre divin, J. Aliquot propose de rapprocher ce texte d'une inscription grecque de provenance incertaine, découverte à Labwe, près de Ras-Baalbek, dans laquelle l'Alexandrin Marsyas, fils de Démétrios, associe ses vœux adressés à Sarapis et Isis sauveurs au salut

des souverains lagides divinisés, Ptolémée IV et Arsinoé III[43]. Cette proposition est tentante, surtout si l'on considère l'utilisation traditionnelle de la séquence *theoi synnaoi* en Égypte pour désigner des personnages de la dynastie lagide divinisés et associés au culte des dieux locaux égyptiens. Le recours à cette formule, toujours au pluriel, implique une pluralité de dieux sollicités. On peut donc s'adresser aux dieux qui partagent un *naos* afin de recevoir la protection de tous les dieux d'un même lieu, évoquer la nature multiple des rituels possibles, en assurant un résultat plus efficace ou plus rapide, ou encore en signe de respect envers tous les dieux vénérés. Les séquences onomastiques concernées montrent en tout cas qu'il s'agit d'une utilisation assez éloignée de celle du substantif *bômos*, au singulier, dans les cas connus pour l'Antiochène, que nous étudions et qui montrent une complexité et spécificité du profil religieux gréco-romain de cette région. Le cas de Zeus Autel est rendu particulièrement complexe par l'absence de *realia* archéologiques associant ce nom à une iconographie. La comparaison avec d'autres sources et la mise en contexte permettent pourtant de formuler des hypothèses quant à cette correspondance. On approfondira donc à présent cette comparaison.

Contextes et usages : d'autres dieux autels ?

17 Si les attributs onomastiques tels que *symbômos* et *synnaos* ne trouvent pas de réelle connexion avec le dieu autel, il y a d'autres cas qui ressemblent de très près à ceux de l'Antiochène. Tout comme *bômos* peut être un attribut onomastique de Zeus, il s'avère que l'autel peut aussi être qualifié d'*epêkoos* dans une inscription de Théra[44] : un certain Artémidore de Pergé (en Asie Mineure), vivant à Théra, a fondé un complexe cultuel composé d'autels et de reliefs représentant animaux et dieux, au début de l'époque hellénistique. Particulièrement intéressant est l'autel dédié aux dieux de Samothrace, qui est « impérissable » et *epêkoos* (« qui écoute/exauce »). On peut penser qu'il s'agit là d'une hypallage pour se référer aux dieux de Samothrace, qui sont à l'écoute du fidèle, mais on ne peut exclure que les autels aient été considérés par l'auteur de l'inscription comme tellement « impérissables, immortels, intemporels et durables »[45], comme il ne manque pas de le souligner, qu'ils puissent eux-mêmes avoir eu une agentivité et joué un rôle dans l'accomplissement des vœux.

18 Le Proche Orient est aussi très riche en exemples de dieux nommés à partir d'objets/lieux cultuels ayant une agentivité : El Gabal, *'lh' gbl*, « le Dieu Montagne », Baal Hammon, *b'l ḥmn*, si l'on traduit « le Seigneur Chapelle/Temple »[46], Turmasgades, que l'on a déjà évoqué, Samya, la déesse-étendard/image divine d'Hatra[47] et de nombreuses autres séquences onomastiques adoptant cette stratégie. D'autres dieux des hauts-lieux d'Antiochène suivent ce schéma : *Seimos, Sumbaitylos, Koryphaios, Tourbarachos* sont des appellations qui expriment les fonctions divines à travers les objets/lieux impliqués dans le culte.

19 Une inscription publiée par Jarry en 1967, que l'on a déjà mentionnée, est particulièrement intéressante : il s'agit d'un bloc remployé dans le mur du village antique de Lebada, actuellement Deir Ali, à 40 km au sud-est de Damas. Le village, mieux connu pour son église marcionite datant des environs de 318 ap. J.-C.[48], porte une dédicace à un *Theos Bômos* que Jarry identifie avec le Zeus Bômos de Baqirha ; le dédicant est un cavalier de la quatrième aile d'une légion romaine, dont on ne lit pas le nom et dont la datation est malaisée. L'identification par Jarry de ce *Theos Bômos* avec le

Zeus de l’Antiochène ne peut être envisagée, en l’absence d’un lien explicite entre les cultes du Nord et ceux du Sud, ou entre l’agent et sa légion d’appartenance avec celles qui étaient stationnées au Nord. Le lien que suppose Jarry se fait exclusivement au niveau de la stratégie d’appellation, qui sollicite un substantif, dans ce cas un objet rituel, comme étant une puissance divine : en l’occurrence, on est poussé à croire que le *bômos* est *theos.* De cette source hauranienne on pourrait rapprocher un cas qui ressemble, sous plusieurs aspects, au Dieu Autel et à Zeus Autel : le Dushara Aarra d’Umm al-Jimāl, village situé à 17 km de Mafraq en Jordanie du nord. Sur un autel trouvé dans la cour de la Maison VI, à l’est du village, on lit deux inscriptions, respectivement en grec et en nabatéen, datables du Ier ou du IIe siècle ap. J.-C.[49]. Le texte nabatéen dit : « L’autel, qu’a fait Mašekō, fils d’‘Awīda, pour Dushara », alors qu’en grec, on lit : « Masekos, fils d’Aoueidanos, pour Dousarès Aarra ». Ce qui saute aux yeux, c’est l’absence en grec d’un équivalent pour le mot *mšgd’*, que l’on peut traduire par « autel » ; dès lors, l’apposition du terme d’origine sémitique Αaρρα au nom de Dushara, alors qu’il n’apparait pas dans le texte nabatéen, interroge. Les deux mots peuvent-ils être liés au niveau sémantique ? Ou, pour le dire autrement, l’un est-il équivalent à l’autre ? Si d’un côté *mšgd’* ne pose pas de problèmes, sur Aarra, au contraire, de nombreuses hypothèses ont été formulées[50]. Littman proposait d’y lire la transcription grecque du mot arabique *ġarā*, qui signifie « beau, joli, bon », d’où provient le nom de l’objet ou pierre de culte *al-ġariyyu*, forme sous laquelle Dushara est vénéré à Pétra. Plus récemment, G. Petrantoni dans son corpus d’inscriptions bilingues araméennes, fait dériver le mot de la racine *ġry* > *aġrā*, « teindre » ou « oindre »[51]. Cette hypothèse semble plus cohérente avec le texte grec et le contexte de l’inscription, mais elle soulève des questions quant aux caractéristiques du culte : Dushara Aarra est-il « Dushara-Pierre ointe », à la manière des Zeus Autels de l’Antiochène, d’El-Gubal d’Émèse et de tant d’autres dieux du Proche Orient ancien ? Dushara est de fait très souvent vénéré sous la forme d’une pierre cultuelle, comme l’attestent l’archéologie et la numismatique, y compris en dehors du Proche Orient. Ainsi, deux autels de Pouzzoles, où une communauté de commerçants nabatéens s’était installée, comprennent-ils de petits bétyles insérés dans la paroi supérieure, l’autel étant *Dusari sacrum*[52].

20 L’hypothèse selon laquelle l’objet *mšgd’*, sans traduction dans le texte grec, aurait été rendu par Aarra à côté du nom de Dushara mérite d’être approfondie, dans la mesure où, au Proche-Orient, le terme *mšgd’* renvoie de manière univoque à l’autel, alors que le mot Aarra semble plutôt appartenir à la sphère sémantique des bétyles. À ce sujet, un article de Laïla Nehmé, qui porte sur les bas-reliefs bétyliques d’Hégra, suggère une réalité moins figée et multi-référentielle : à gauche d’un socle sur lequel se dressent des bétyles, une inscription renvoie aux objets représentés et appelés *msgdy’*, à savoir le terme généralement associé aux autels. Cette inscription et une autre de Madā’in Ṣāliḥ témoignent donc de l’utilisation de ce terme pour désigner un bétyle et non un autel, en dehors du Hauran où le nombre d’attestations de ce terme est plus élevé[53]. La mise en cause de l’univocité du mot et des intentions du commanditaire et réalisateur du monument, qui n’étaient pas forcément les mêmes personnes, suggère de nuancer la distinction opérée par les chercheurs entre autel et bétyle, qui, dans la pratique cultuelle, pouvaient fort bien se confondre.

21 En dehors de l’onomastique divine, les pierres, bétyles et les autels semblent jouer un rôle d’objets sacrés vénérés en tant qu’images divines. De même, dans les sources littéraires, ils expriment à la fois la forme et la puissance de la divinité, à l’instar des

statues cultuelles[54]. Dans ce cas, le divin ne prend pas de forme humaine, mais se rapproche de la catégorie d'aniconisme[55] ; malheureusement, dans le cas des Zeus Autel on ne possède pas d'iconographie et on n'arrive même pas à définir sous quelle forme les fidèles honoraient leurs dieux.

22 L'essentiel pour nous est de comprendre ce qui se passe quand cette catégorie d'objets entre dans la formule onomastique, pour désigner le dieu. Les noms des dieux prennent la forme que les agents veulent leur donner, exactement comme pour les images. Selon les occasions et les besoins, les agents peuvent construire leur dieu, à travers les noms et les images, en sollicitant à chaque fois un ou plusieurs aspects, d'où l'intérêt des études onomastiques. Dans ce cas, quel est le bénéfice pour un agent et/ou une communauté de recourir au nom d'un objet, tel qu'un autel, pour désigner un dieu ? Il pourrait s'agir d'indiquer *une modalité/un espace dans laquelle/lequel s'exerce la puissance divine qu'il présentifie*, tout comme l'image divine. Au sein de la séquence onomastique divine, cet élément insisterait donc sur l'espace de médiation où s'actualise la rencontre entre dieu et homme. Dans cette perspective, les objets/espaces-médiateurs, comme les autels, statues, temples, en tant qu'espaces rituels, expriment, pour le dire dans des termes anthropologiques, une agentivité puissante[56].

23 Dans le cas qui nous intéresse, on interprètera l'autel dans sa fonction générique, sans toutefois exclure une fonction en contexte, qui, au fil du temps, serait passée au second plan, d'autant que nous ignorons les récits qui circulaient parmi les habitants exploitant ces lieux. Si la fonction générique d'un autel est celle de médier entre plusieurs espaces, notamment en permettant la communication entre dieux et hommes, la fonction en contexte change au cas par cas et est véhiculée par toute sorte d'éléments explicatifs (sources historiographiques et épigraphiques, et *realia* archéologiques).

24 Le cas de Zeus Lithos à Rome est un exemple de fonction en contexte, puisque l'objet se voit accorder, par des sources historiographiques, une fonction autre que générique, liée à la sphère des serments[57]. Servius, commentant un passage virgilien relatif à une pratique archaïque de serment, qui implique l'égorgement d'un cochon au moyen d'une pierre de silex, écrit que les Anciens croyaient que ces pierres constituaient un *signum* de Zeus et dès lors concrétisaient le serment oral garanti par le dieu[58]. Deux autres versions de ce rite sont décrites par Tite-Live et Polybe : selon Tite-Live, il remonterait au règne de Tullus Hostilius et aurait été exécuté par un des fétiaux, pour célébrer une trêve avec la ville d'Albe. Avec la pierre de silex, le prêtre frappait un cochon à la nuque : « S'il s'en écarte le premier par une décision officielle et par mauvaise foi, alors, ce jour-là, toi, Jupiter, frappe le peuple romain comme moi je vais frapper ce porc en ce lieu et en ce jour, et que le coup soit d'autant plus violent que tu as de force et de puissance »[59]. Dans la version de Polybe, le contexte est le troisième traité de paix signé entre Rome et Carthage, en 279 av. J.-C., et la pierre fait partie du rite comme symbole du traître lui-même, qui doit être jeté (exclu par la société comme paria) au cas où il ne respecterait pas le pacte. Polybe précise en outre que les Carthaginois avaient juré sur les dieux ancestraux, tandis que les Romains avaient juré sur Zeus Lithos. Le terme *lithos* n'a pas de parallèle dans l'onomastique divine et le passage lui-même est ambigu : De Foucault précise que les manuscrits peuvent être lus διά λίθον « au moyen de la pierre », alors que la plupart des éditeurs privilégient la lecture Δία λίθον, à partir de la formule latine *per Iovem lapidem iurare*[60]. Zeus, comme Apollon, est une divinité qui veille sur les serments, d'où l'utilisation d'une pierre symbolisant le pouvoir qu'il a de

« frapper » le traître par des mesures extrêmes. Ces récits correspondent parfaitement à l'explication donnée par Servius de la pierre de silex comme *signum* (symbole) de Zeus (ou mieux, de sa puissance). La pierre serait *memorandum* de ce que le dieu qui garantit l'alliance peut enclencher lorsque les règles ne sont pas respectées, au point d'être englobée dans le nom du dieu lui-même. D'ailleurs, la formule rapportée par Tite-Live invoque le nom du dieu, pas de la pierre. Il me semble donc qu'ici l'objet sert de marque du serment même, dont Zeus est le garant présentifié grâce à l'objet. Par comparaison, on notera que les données relatives au culte de Zeus Autel dans l'Antiochène ne peuvent être ancrées dans un ou plusieurs récits qui donneraient une signification précise au culte de l'autel dans le paysage religieux du Nord de la Syrie – contrairement, là aussi, à l'autel d'Antioche qui renvoie aux récits de fondation de la ville. Par conséquent, on s'en tiendra à la signification la plus commune de l'autel comme élément incontournable de la communication entre divin et humain, laissant la porte ouverte à toute autre hypothèse.

25 Mise à part la fonction propre à chaque objet/chose, qui reste hypothétique pour les cas analysés, rien n'empêche de voir dans la stratégie de dénomination qui retient notre attention une fonction déictique, c'est-à-dire d'indication et de marque d'un élément spécifique de l'espace. Dans ce cas, le dieu ne serait pas *une* montagne, ou *un* autel, mais *telle* montagne et *tel ou tel* autel. La présentification du dieu se ferait par le biais d'un objet présent dans le paysage humain que les agents exploitent, afin d'y ancrer la puissance divine, à un certain degré, et de la localiser. Un tel procédé semble suivre la tendance que l'on a remarquée dans la région de transformer les noms communs en toponymes (*Koryphê* ; *Trapezôn*, etc.), le passage des langues sémitiques au grec pouvant avoir favorisé ce processus[61].

Conclusion

26 Appeler un dieu « autel » permet d'insister sur sa présentification dans l'espace, comme on l'a vu dans le cas de Dushara Aarra avec les bétyles. Par conséquent, la stratégie de dénomination fait force commune avec celle de la représentation, pour désigner précisément la fonction partagée par le dieu, à savoir celle d'une médiation. Pour aller plus loin, on pourrait également suggérer que l'objet « autel » revêtait une fonction déictique, en présentifiant le dieu dans l'espace : l'appeler ainsi servait donc souligner à la fois la médiation qui s'opère *ici*, donc la présence du dieu *ici*.

27 Les Zeus de l'Antiochène et les autres dieux désignés par le biais de cette stratégie forment ensemble un petit système religieux, un microcosme, dont les sources ne permettent pas d'établir le processus de formation et d'adaptation en contexte gréco-romain. Dans cet ensemble concerné par le processus de dénomination des dieux au moyen d'objets cultuels/du paysage, on observe une remarquable adaptabilité aux contextes les plus variés. Un ultime exemple peut illustrer cette pluralité : à Doura-Europos, Aurelius Diphilianus, un soldat de la IVe légion *Scythica*, dédie un petit autel, entre le milieu du IIe et le milieu du IIIe siècle ap. J.-C., dans le temple dit « des dieux palmyréniens ». Le dieu auquel il s'adresse est nommé « Θεῷ πατρῴῳ Διὶ Βετύλῳ τῶν πρὸς τῷ Ὀρόντῃ », c'est-à-dire « Dieu Ancestral, Zeus *Betylos*, de ceux qui habitent près de l'Oronte »[62]. Plusieurs informations sont à détecter. Avant tout, le dieu est ancestral : il appartient à la région mentionnée et a un lien fort avec elle. À cette appellation générique s'ajoute un nom qui l'identifie plus précisément : Zeus *Betylos*. Il s'agit de la

forme dative de βαίτυλος, « bétyle, météorite, pierre sacrée », un terme attesté de nombreuses fois dans la littérature grecque, mais un *hapax* en épigraphie. On a donc affaire à un Zeus Bétyle, à la manière de Zeus Autel, dont on vient de s'occuper. Le mot, translittéré en grec, tire son origine du sémitique *byt'l* qui désigne les nombreuses pierres sacrées vénérées spécialement chez les Nabatéens et dans le Hauran. Ce Zeus Betylos est localisé dans une région plus ou moins précise, celle de l'Oronte. Le fleuve prend sa source au centre du Liban, traverse la Syrie occidentale et se jette dans la Méditerranée près du port de l'ancienne ville de Séleucie de Piérie, dans la région du Hatay, aujourd'hui en Turquie ; dans l'Antiquité, il s'agissait d'une des villes de la Tétrapole syrienne, fondées selon la tradition littéraire par Séleucos Ier. Ce culte est donc rattaché par Aurelius Diphilianus à une région que l'on peut identifier à la Tétrapole syrienne. Si l'on admet que c'est à cette tradition religieuse que l'inscription renvoie, on peut remarquer une ambiguïté de vocabulaire analogue à celle que nous avons rencontrée en araméen. Madbachos/Bômos et Betylos pourraient désigner la même typologie d'objet, qu'on ritualise en tant qu'espace rituel (autel) et objet sacré (bétyle). La pluralité de mots correspond parfaitement à la pluralité de contextes, croyances polythéistes et langues.

28 De la même manière qu'en Syrie du Sud, le Nord livre un exemple de ce microcosme religieux, qui fait du dieu une puissance divine s'exerçant à travers les objets au point d'en prendre le nom. L'autel, ou le bétyle, en tant que trace de la puissance du dieu le présentifie et rejoint son nom pour signifier ce lien indissoluble. C'est pourquoi, le débat historiographique autour de la possibilité que l'objet soit lui-même le dieu, et non pas une présentification de la puissance divine, est si acharné. Corpus[63]

Réf.	Texte	Traduction

1) *IGLS* II 465 : dédicace à Zeus Madbachos et Selamanès	Réf. MAP Database : Source 2611, Attestation 3464 Διὶ Μαδβάχῳ καὶ Σελαμάνει, πατρῴοις θεοῖς, εὐχήν· Διογένης Ἀντιόχου κατ' υἱοθεσίαν Θεοφίλου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ, καὶ Θεοφίλα, ἡ ἐπικαλουμένη Εὐλα- βοῦς, Θεοφίλου ἡ γυνὴ αὐτοῦ, καὶ Σωσείς, ἡ μήτηρ, καὶ Θεό- φιλος καὶ Σῶσεις {Σωσείς?}, οἱ υἱο<ὶ> αὐτῶν, οἰκοδομήσ<α>ντες ἔκτι- σαν ἐκ τῶν ἰδίων ἐν τῷ ἀρκτικῷ τοῦ περιβόλου μέρει δραχ(μῶν) ψδ. οἰκοδόμησαν καὶ ἐν τῷ μεσημβρινῷ τοῦ αὐ- τοῦ περιβόλου μέρει, μήκους μὲν ἀπὸ ἀνατολῆς ἐπὶ δύσι[ν] πήχεις < ζ´>, ὕψους δὲ πήχεις ιθ´ {2/3(?)}, δραχ(μῶν) [ψλ]δ´, ϛ◌́, {1/18 dr.(?)}, ἀμφοτέ- ρας δὲ τὰς οἰκοδομ<ί>[α]ς διὰ Νεικά[νο]ρος τοῦ Με- νίσκου οἰκοδόμου, δραχ(μῶν) ͵ατλ[η´, ϛ´, {1/18 dr.(?)}]. ἔτους ελρ, Ἀπελ- λαίου ιθ´.	À Zeus Madbachos et Selamanès, dieux ancestraux, pour un vœu ; Diogénès, fils d'Antiochos, fils adoptif de Théophilos, son frère (d'Antiochos ?), et Théophila, qui est appelée Eulabous, sa femme, et Soseis, sa mère, et Théophilos et Soseis, leurs fils, ont construit à leurs frais dans la partie nord du péribole, pour 704 drachmes, et ont construit aussi dans la partie sud du même péribole, longueur de 7 coudées de l'est au ouest, hauteur de 19 coudées et 2/3 pour 734 drachmes, plus 1/6, plus 1/18 ; les deux constructions par l'architecte Neikanoros, fils de Meniskos, pour 1538 drachmes, plus 1/6, plus 1/18. Année 135, (mois d') Apellaios 19.

2) *IGLS* II 466 : dédicace à Zeus Madbachos et Selamanès	Réf. MAP Database : Source 2612, Attestation 3465 [Διὶ Μαδβάχῳ καὶ Σελαμά]νει, πατρῴοις θ[εοῖς, εὐχήν]· [Διογένης Ἀντιόχου, θέσει Θεοφίλο]υ, τοῦ ἀδελφοῦ α[ὐτοῦ, καὶ Θεοφίλα, ἡ ἐπι]- [καλουμένη Εὐλαβοῦς, Θεοφίλου ἡ] γυνὴ αὐτοῦ, καὶ κατ[ὰ διαθήκην Σωσείς, ἡ μή]- [τηρ αὐτοῦ, καὶ Θεόφιλος καὶ Σῶσει]ς, οἱ υἱοὶ αὐτῶν, οἰ[κοδομήσαντες ἐν τῷ] [μεσημβρινῷ τοῦ περιβόλου μέρει ἐ]κ τῶν ἰδίων ἀναλω[μάτων ἔκτισαν δραχ(μῶν) —]. [οἰκοδόμησαν καὶ ἐν τῷ ἀρκτικῷ τ]οῦ περιβόλου μέρει [μήκους μὲν ἀπὸ ἀνατολῆς] [ἐπὶ δύσιν πήχεις — —΄, ὕψους δ]ὲ πήχεις ιβ΄, δραχ(μῶν) [ψδ΄(?), ἀμφοτέρας δὲ τὰς οἰκο]- [δομίας διὰ Νεικάνορος τοῦ Μ]ενίσκου οἰκοδό[μου — — — — — — — — — — — — — — —]	À Zeus Madbachos et Selamanès, dieux ancestraux, en vœu ; Diogénès, fils d'Antiochos, par adoption de Théophilos, son frère (d'Antiochos ?), et Théophila, qui est appelée Eulabous, sa femme, et par testament Soseis, sa mère, et Théophilos et Soseis, leurs fils, ont construit à leurs propres frais dans la partie nord du péribole, pour --- drachmes. Ils ont construit aussi dans la partie sud du même péribole, longueur de - coudées de l'est au ouest, hauteur de 12 coudées pour --- drachmes ; les deux constructions par l'architecte Neikanoros, fils de Meniskos…
3) *IGLS* II 467 : dédicace à Zeus Madbachos et Selamanès	Réf. MAP Database : Source 2614, Attestation 3467 Δ̣ι̣ὶ̣ Μα̣δβάχῳ καὶ Σελ[α]μάνει, πατρῴοις, εὐχὴ̣ν· Γάϊος Οὐαλέριος Πρόκλος καὶ Σύμαχος {Σύμμαχος}, τῶν Δ<ε>ι̣οκ<λο>ῦς, ἅμα τῶν ὑῶν αὐτῶν οἰκοδομήσαντες ἐν τῷ ἀνατολικῷ μέρι τοῦ περιβόλο̣υ καὶ μ̣ε<ση>ν̣β̣ρ̣ι̣ν̣ὴ̣ν <γ>ω̣νίαν ἐκ τῶν ἰδίων ἔκτισαν δραχ(ῶν) ͵α̣ϡπϛ΄. οἰκοδόμησαν πήχεις μήκους μὲν κ, ὕψους δὲ πήχεις δι<ὰ> — —— —	À Zeus Madbachos et Selamanès, (dieux) ancestraux, en vœu ; Gaius Valerius Proclus et Symmachos, fils de Dioklès avec leurs fils, ont construit à leurs frais dans la partie est du péribole et dans l'angle sud du même péribole pour 1986 drachmes, longueur de 20 coudées de l'est au ouest, hauteur de coudées…

4) IGLS II 468 : dédicace à Zeus Madbachos et Selamanès	Réf. MAP Database : Source 2615, Attestation 3468 [Διὶ Μα]δ[βάχῳ καὶ] Σ[ελ]αμάνει, [πατρῴοις] θεοῖς, εὐχ[ήν]· Ἀνδρόνεικος [Μεν]άνδρο[υ] οἰκοδομήσας ἐκ τῶν [ἰδίων] [— — — — — — — — — — — μήκους] πήχεις ε, ὕψους π̣ή[χ]εις [ιθʹ {2/3}(?)] [δραχ(μῶν) φκδʹ(?) — — — — — — —] ἔτους ζνρ Αἰδ[υ]- νέου {Αὐδυναίου} βʹ.	À Zeus Madbachos et Selamanès, dieux (ancestraux), en vœu ; Androneikos, fils de Ménandre, a construit à ses frais [...] coudées 5, hauteur 19 coudées [...] année 157, mois d'Audunaios 2.
5) *IGLS* II 469 : dédicace à Zeus Madbachos et Selamanès	Réf. MAP Database : Source 2616, Attestation 3469 Διὶ Μαδβάχῳ καὶ Σελα- μάνει, θεοῖς πατρῴοις, Κρα<τ>έας Ἀνδρονείκου εὐχὴν πατρῴαν ἐκ τῶν ἰδίων ἔκτισε δηνα(ρίων) ͵αφʹ, ἔτους ηξρ, Αὐδιναίου {Αὐδυναίου} ακ.	À Zeus Madbachos et Selamanès, dieux ancestraux, Kratéas, fils d'Androneikos, en vœu paternel (a construit) à ses frais pour 501 denarii. L'an 168, mois d'Audunaios 21.
6) *IGLS* II 471 : dédicace à Zeus Madbachos et Selamanès	Réf. MAP Database : Source 2620, Attestation 3472 Διὶ Μα[δβ]άχῳ [καὶ Σελαμάνει, πατρῴοις θεοῖς(?) — — —] ἔτους ηρξʹ. Διόδοτ[ος {τοῦ δεῖνος} οἰκοδομήσας ἐκ τῶν ἰδίων — — —]	À Zeus Madbachos et Selamanès, dieux ancestraux, pour un vœu. Année 168, Diodotos bâtit à ses frais ...
7) IGLS II 472 : dédicace à Zeus Madbachos et Selamanès	Réf. MAP Database : Source 2624, Attestation 3477 [ἔτους ..]ρʹ. Διὶ Μαδβάχῳ [καὶ Σελα]μάνει, θεοῖς πατρῴοις, [Μάρκος(?) Κ]λαύδιος Αἰμίλλιος [καὶ Ααιλα(?)]μις, οἱ Ζηνᾶ τοῦ Ζή- [νωνος τῶν] Τινζηνῶν(?) {Ζη][νᾶ, φυλῆς .]τινζηνῶν?} εὐχὴν [πατρῴαν] ἐκ τῶν ἰδίων ἐποί- [ησαν — — — — — — — — — —].	Année [...] À Zeus Madbachos et Selamanès, dieux ancestraux, Markos Klaudios Aimillios et [...], ceux des/de Zêna de [...] pour un vœu [paternel] ils firent à leurs frais ...

8) *IGLS* II 473 : dédicace à Zeus Madbachos et Selamanès	Réf. MAP Database : Source 2626, Attestation 3479 Διὶ Μαδβάχ<ῳ> καὶ Σε- λαμάνει, Ζηνᾶς Δημοκράτους [οἰκο]δ[όμησεν — —].	À Zeus Madbachos et Selamanès, Zènas Demokratès…
9) *IGLS* II 569 : dédicace à Zeus Bomos de Bourdj Baqirha	Réf. MAP Database : Source 2631, Attestation 3484 Διὶ Βωμῷ μεγάλῳ ἐπηκόῳ Ἀπολλώνιος καὶ Ἀπολλοφάνης καὶ Χαλβίων οἱ Μαρίωνος τὸν πύλωνα ἀνέστησαν {ἔτους} ἀπὸ ἐποικίου Μειθου. ἔτους θσ´, Γορπιαίου.	À Zeus Autel grand qui écoute Apollonios et Apollophanès e Chalbion, fils de Marion, érigèrent la porte (des fonds) de l'epoikion de Meithos. Année 209, Gorpiaios.
10) Jarry n° 39, p. 162 : dédicace à Zeus Bomos de Bourdj Baqirha	Réf. MAP Database : Source 5041, Attestation 6304 Διὶ μεγίστῳ βώμῳ ἐπηκόῳ Ἡρώδης Ἀπολλοφάνους ἔτους γοσ´ μηνὸς Λώου η´.	À Zeus le plus grand Autel qui écoute Hérode, fils d'Apollophanès, année 273 le 8 du mois de Lôos.

BIBLIOGRAPHIE

Albright 1931-1932 : W.F. Albright, « The Syro-Mesopotamian God Šulmân-Ešmûn and Related Figures », *Archiv für Orientforschung* 7 (1931-1932), 164-169.

Aliquot 2009 : J. Aliquot, *La Vie religieuse au Liban sous l'Empire romain,* Beyrouth 2009.

Apicella, Briquel-Chatonnet 2007 : Ch. Apicella, F. Briquel-Chatonnet, « Réflexions à propos de l'inscription d'Abdmiskar », dans *Escapades au Levant*, C. Roche (éd.), Paris 2007, 177-182.

Apicella, Briquel-Chatonnet 2013 : C. Apicella, F. Briquel-Chatonnet, « La transition institutionnelle dans les cités phéniciennes, des Achéménides à Rome », *Topoi* Supplément 13 (2015), 9-29.

Bianchi 1994 : U. Bianchi (éd.), *The Notion of "religion" in Comparative Research*, Rome 1994.

Bonnet 2014 : C. Bonnet, *Les enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique,* Paris 2014.

Cabouret 1997 : B. Cabouret, « Les cultes grecs d'Antioche », *Topoi* 7/2 (1997), 1005-1022.

Callot, Marcillet-Jaubert 1984 : O. Callot, J. Marcillet-Jaubert, « Hauts-lieux de Syrie du nord », in G. Roux (éd.), *Temples et sanctuaires. Séminaire de recherche 1981- 1983*, Lyon 1984, 185-202.

Caneva 2020 : S. Caneva (éd.), *The Materiality of Hellenistic Ruler Cults*, Liège 2020.

Canivet, Leroy-Molinghen 1977 : P. Canivet, A. Leroy Molinghen, *Thédoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie « Histoire Philothée » I-XI Introduction, texte critique, traduction, notes*, Paris 1977.

Clermont-Ganneau 1897 : Ch. Clermont-Ganneau, *Études d'archéologie orientale*, Paris 1897.

Corre 2021 : N. Corre, « Le cylindre et le silex. Usages rituels des pierres à Rome », in Th. Galoppin & C. Guillaume-Pey (éd.), *Ce que peuvent les pierres. Vie et puissance des matières lithiques entre rites et savoirs,* Liège 2021, 231-251.

Cumont 1917 : F. Cumont, *Études syriennes*, Paris 1917.

Daux1977 : G. Daux, « Onomastique romaine d'expression grecque », in H.-G. Pfaum & N. Duval (éd.), *L'onomastique latine. Paris, 13-15 octobre 1975*, Paris 1977, 405-417.

Doran 1992 : R. Doran, *The lives of Simeon Stylites: translated, with an introduction by Robert Doran*, Collegeville 1992.

Drower 1937 : E.S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran*, Oxford 1937.

Dussaud 1927 : R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale,* Beyrouth 1927.

Dussaud 1944 : R. Dussaud, Compte rendu de : *Hiérapolis de Syrie. Essai de monographie historique (Univ. de Louvain. Recueil de travaux d'hist. et de phil., 3 e série, 12 e fasc.)* de Godefroy Goossens, dans *Revue de l'histoire des religions* 128, 1/3 (Juillet-Décembre 1944), 150-154.

Fishwick 1989 : D. Fishwick, « Statues taxes in Roman Egypt », *Historia* 38 (1989), 335-347.

Facella 2017 : M. Facella, « Giove Dolicheno e Turmasgade a Dülük Baba Tepesi: note epigrafiche», Historika 7 (2017), 169-198.

Foucault 1971 : J. de Foucault, *Polybe. Histoires, Livre III*, Paris 1971.

Gaifman 2012 : M. Gaifman, *Aniconism in Greek Antiquity*, Oxford 2012.

Gaifman, Aktor 2017 : M. Gaifman, M. Aktor, « Exploring Aniconism », *Religion* 47 (2017) https://www.tandfonline.com/toc/rrel20/47/3.

Galoppin, Lebreton 2022 : Th. Galoppin & S. Lebreton, « L'écoute des dieux *epékooi* en Égypte et dans les îles de l'Égée à l'époque hellénistique : sanctuaires et agents », *CCEC* 51 (2022), 121-140.

Gatier 1997 : P.-L. Gatier, « Villages et sanctuaires en Antiochène autour de Qalaat Kalota », *Topoi* 7/2 (1997), 751-775.

Gatier 2007 : P.-L. Gatier, « Asie Mineure », *Année Épigraphique 2004*, Paris 2007, 485-557.

Gatier 2013 : P.-L. Gatier, « La christianisation de la Syrie : l'exemple de l'Antiochène », *Topoi* Supplément 12 (2013), 61-96.

Gilliam 1974 : J.F. Gilliam, « *Jupiter Turmasgades* », in D.M. Pippidi (éd.), *Actes du IXe Congrès international d'études sur les frontières romaines, Mamaïa 6-13 septembre 1972*, Vienne 1974, 309-314.

Gröndahl 1967 : F. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit,* Roma 1967.

Gubel 2002 : E. Gubel (éd.), *Art phénicien. La sculpture de tradition phénicienne*, Paris/Gand 2002.

Hahn 2002 : J. Hahn, « "Die Tempel sind die Augen der Städte" – Religiöse Landschaft und Christianisierung in Nordsyrien », in J. Hahn (éd.), *Religiöse Landschaften*, Münster 2002, 141-179.

Hajjar 1977 : Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek. Son culte et sa diffusion à travers les textes littéraires et les documents iconographiques et épigraphiques*, 2 vol., Leiden 1977.

Jakov, Voutiras 2005 : D. Jakov & E. Voutiras, s.v. « Gebet bei den Griechen », *ThesCR* III (2005), 105-141.

Jakubiak 2014 : K. Jakubiak, *Sacral Landscape in Hatra*, Warsaw 2014.

König *et alii* 1995 : R. König, J. Hopp & W. Glöckner, *Naturkunde: lateinisch-deutsch. Buch XVIIII: Botanik: Ackerbau*, Zürich 1995.

Kubiak-Schneider 2021 : A. Kubiak-Schneider, *Des dédicaces sans théonyme de Palmyre*, Leiden 2021.

Le Bihan 2012 : A. Le Bihan, « Bétyles et plates-formes cultuelles : un aspect des pratiques religieuses en Syrie du Sud », in *Territoires, architecture et matériel au Levant : Doctoriales d'archéologie syrienne. Paris-Nanterre, 8-9 décembre 2011*, Beyrouth 2012. DOI: https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.4000/books.ifpo.2962.

Lévy 1902 : I. Lévy, « Cultes et rites syriens dans le Talmud », *Revue des études juives* 43/86 (octobre-décembre 1901), 183-205.

Lidzbarski 1915 : M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer*, Giessen 1915.

Lipinski 1992 : E. Lipinski, s.v. « Shalman », in *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Bruxelles 1992.

Lipinski 1995 : E. Lipinski, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Louvain 1995.

McAlee 2007 : R. McAlee, *The coins of Roman Antioch*, Lancaster 2007.

Meissner, 1925 : B. Meissner, *Babylonien und Assyrien II*, Heidelberg 1925.

Millar 1993 : F. Millar, *The Roman Near East 31 BC – AD 337*, Cambridge – London 1993.

Mylonopoulos 2010 : J. Mylonopoulos, « Introduction: Divine images versus cult images. An endless story about theories, methods, and terminologies », in J. Mylonopoulos (éd.), *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, Leiden-Boston 2010.

Nock 1930 : A.D. Nock, « Σύνναος θεός », *Harvard Studies in Classical Philology* 41 (1930), 1-62.

Patera 2010 : I. Patera, « Theoi sumbômoi et autels multiples », Kernos 23 (2010), 223-238.

Petrantoni 2021 : G. Petrantoni, *Corpus of Nabataean Aramaic-Greek Inscriptions*, Venezia 2021.

Puech 1982 : É. Puech, « Note d'épigraphie latine palestinienne : le dieu Turmasgada à Césarée Maritime », *Revue Biblique* 89/22 (1982), 210-221.

Raveri 2014 : M. Raveri, *Il pensiero giapponese classico*, Torino 2014.

Rey-Coquais 1979 : J.-P. Rey-Coquais, « Onomastique et histoire de la Syrie gréco-romaine », in D.M. Pippidi (éd.), *Actes du VIIe Congrès international d'épigraphie grecque et latine, Constantza, 9-15 septembre 1977*, Paris 1979, 171-183.

Rizakis 1996 : A.D. Rizakis, « Anthroponymie et société. Les noms romains dans les provinces hellénophones de l'Empire », in A.D. Rizakis (éd.), *Roman onomastics in the Greek East. Social and political aspects. Proceedings of the International Colloquium on Roman Onomastics 7-9 September 1993*, Athens 1996, 11-29.

Rousset 1999 : M.O. Rousset, « Le matériel céramique de Burdj Baqirha » 1999 : https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00359926/.

Saliou 1999-2000 : C. Saliou, « Les fondations d'Antioche dans l'*Antiochikos* (*Oratio* XI) de Libanios », *ARAM* 11-12 (1999-2000), 357-388.

Sartre 1996 : M. Sartre, « Les progrès de la citoyenneté romaine dans les provinces romaines de Syrie et d'Arabie sous le Haut-Empire », in A.D. Rizakis (éd.), *Roman Onomastics in the Greek East, Social and Political Aspects*, Athènes 1996, 239-250.

Schor 2011 : A.M. Schor, *Theodoret's people: social networks and religious conflict in late Roman Syria*, Berkeley - Los Angeles 2011.

Stadelman 1967 : R. Stadelman*, Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten*, Leiden 1967.

Starcky 1950 : J. Starcky, « Bas-relief palmyrénien inédit dédié aux génies Salman et R. G. Y. », *Semitica* 3 (1950), 42-52.

Stavrianopoulou 2016 : E. Stavrianopoulou, « From the god who listened to the god who replied : transformations in the concept of 'epekoos' », in C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge & G. Pironti(éd.), *Dieux des Grecs, dieux des Romains : panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Bruxelles 2016, 79-97.

Steinsapir 2005 : I.A. Steinsapir, *Rural Sanctuaries in Roman Syria*, Oxford 2005.

Steuernagel 2010 : D. Steuernagel, « "Synnaos theos": images of Roman emperors in Greek temples », in J. Mylonopoulos (éd.), *Divine images and human imaginations in ancient Greece and Rome*, Leiden - Boston 2010, 241-255.

Stucky 2016 : R.A. Stucky, « "Du sollst Dir (k)ein Bildnis machen" Phönizische Weihrauchaltäre mit Schrift und Bild », in *Nächstenliebe und Gottesfurcht. Beiträge aus alttestamentlicher, semitistischer und altorientalistischer Wissenschaft für Hans-Peter Mathys zum 65. Geburtstag*, Münster 2016, 453-469.

Tate 1992 : G. Tate, *Les campagnes de la Syrie du Nord du II[e] au VII[e] siècle : un exemple d'expansion démographique et économique à la fin de l'Antiquité*, Paris 1992.

Tchalenko 1953 : G. Tchalenko, *Villages Antiques de la Syrie du Nord. Le Massif du Bélus à l'époque romaine*, I- III, Paris 1953.

Tchalenko 1973 : G. Tchalenko, « Travaux en cours dans la Syrie du Nord », *Syria* 50 (1973), 115-136.

Teixidor 1977 : J. Teixidor, *The Pagan God. Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, Princeton 1977.

Teixidor 1979 : J. Teixidor, *The Pantheon of Palmyra*, Leiden 1979.

Tran Tam Tinh 1984 : V. Tran Tam Tinh, « État des études iconographiques relatives à Isis, Sérapis et aux *Sunnaoi Theoi », ANRW* II,17.3 (1984), 1710-1738.

Van Der Toorn 1992 : K. Van Der Toorn, « Anat-Yahu, Some Other Deities, and the Jews of Elephantine », *Numen* 39.1 (1992), 80-101.

Van Der Toorn *et alii* 1995 : K. Van der Toorn, B. Becking & P.W. Van der Horst (éd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible,* Leiden – Boston - Köln 1995.

Versnel 1981 : H.S. Versnel, « Religious mentality in ancient prayer », in *Faith, hope, and worship. Aspects of religious mentality in the ancient world*, Leiden 1981, 1-64.

Wilcken 1899 : U. Wilcken, *Griechische Ostraka aus ägypten und Nubien. Ein Beitrag zur antiken Wirtschaftsgeschichte*, 2 vol., Leipzig 1899 (rééd. Amsterdam 1970).

Xella 1991 : P. Xella, *Baal Hammon. Recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phénico-punique,* Rome 1991.

Yuet Chau 2021 : A. Yuet Chau, « Ritual Terroir », *Archives de sciences sociales des religions* [Online], 193 | janvier-mars 2021, DOI : https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.4000/assr.58331

ANNEXES

Corpus :

IG = Inscriptiones Graecae

IGLS = Mouterde R., Jalabert L., *Inscriptions grecques et latines de Syrie*, Paris 1953.

Jarry 1968 = Jarry J., « Inscriptions arabes, syriaques et grecques du Massif du Bélus en Syrie du Nord »*, Annales Islamologiques*, VII (1968), n° 44-45.

PAES = Littmann E., *Syria: publications of the Princeton University archaeological expeditions to Syria in 1904-5 and 1909. Division I-III, Semitic inscriptions. Section A, Leyden, 1907-1922.*

RICIS = Bricault L. et alii*, Recueil des Inscriptions concernant les Cultes Isiaques,* Paris 2005.

Waddington 1879 = Waddington W.H.*, Inscriptions grecques et latines de Syrie*, Paris 1870.

NOTES

1. Je remercie vivement Thomas Galoppin, qui a patiemment et activement relu mon texte.
2. Cf. MAP Project, https://map-polytheisms.huma-num.fr/.
3. Le présent article ne regroupe pas l'ensemble des hauts lieux de Syrie du Nord.
4. Voici la description d'O. Callot : « On y retrouve l'habituel vocabulaire de l'architecture religieuse romaine avec, en particulier, l'emploi systématique de l'ordre corinthien. Mais, que ce soit dans l'ordre ou la modénature, il y a partout des détails qui ne sont pas proprement romains ; citons, entre autres, l'interprétation parfois surprenante des éléments corinthiens, la richesse exubérante de certains profils, l'absence de véritables frises dans les entablements, ou l'utilisation de chapiteaux mêlant les ordres toscans et corinthiens. Ces différences expriment le caractère propre de l'architecture syrienne à l'époque romaine, où l'influence hellénistique est encore vivace » : Callot-Marcillet-Jaubert 1984, 202.
5. Ici, on ne prend en compte que ce qui a déjà été publié.
6. Pour un aperçu sur le paysage religieux de l'Antiochène avant et après la christianisation, cf. Hahn 2002, 141-179.
7. Il faut suivre Gatier 2013, 75 : « Il n'y a donc, pour l'Antiochène orientale, qu'une dizaine de temples à l'époque romaine et bon nombre de ceux qui avaient été identifiés auparavant, sur la base de spolia remployés dans les églises, doivent être retirés de la liste : il s'agit en effet de restes de monuments funéraires romains démontés et réutilisés. De multiples identifications de sites religieux païens relèvent de la fantaisie et plusieurs pseudo-temples sont en fait des tombeaux monumentaux qui appartiennent au type du tombeau-temple bien connu en Syrie ».
8. Cf. Gatier 1997, 751-775 ; pour les tombeaux classés comme temples cf. Tchalenko 1953,13-16, 85, 105-111, 177, 375, 397-398 ; Tate 1992, 287-289.
9. Dussaud 1927, ch. 7. Strab. 16, 2,8.
10. Clermont-Ganneau 1897, 35-54 ; Littmann 1914-49, PAES Section A-D.

11. Millar 1993, 254 : « [...] From that derives MDBK' in Aramaic (used for instance in Ezra 7.17); Selamanes was indeed a truly 'ancestral' divine name, for it is attested in the second millennium BC and appears in a Sidonian inscription of the Hellenistic period ».
12. Teixidor 1977, 87 : « The cult of the altars formed part of religious practices of the Semites. The Arabs of Syria and North Arabia could hardly be an exception and the excavations of Palmyra and Hatra prove that the inhabitants of the two cities were strongly predisposed to dedicate altars. [...] At Palmyra most of the altars were dedicated to the god "whose name is blessed forever" and they, too, had the character of ex-votos », sur les autels du dieu « Béni son nom pour l'éternité » cf. Kubiak-Schneider 2021.
13. Sur les cultes d'Éléphantine, cf. Van Der Toorn 1992, 80-101.
14. Gatier 2007, 557, n° 1540.
15. Cf. Facella 2017, 169-198. Pendant la campagne de fouille de 2013, à Dülük Baba Tepesi, un petit autel a été trouvé dans une couche de destruction qui couvrait les marches d'accès à l'entrée principale du sanctuaire d'époque romaine. Le contexte de découverte n'est donc pas le contexte original, mais on peut imaginer que cet autel avait été placé à l'intérieur du sanctuaire de Jupiter Dolichenus. La dédicace est adressée au dieu Τωρμοσγαδη ; c'est un cas exemplaire aussi pour étudier des translittérations en latin et grec, diverses et changeantes, d'un terme araméen.
16. Cette divinité occupait une cella voisine de celle de Jupiter Dolichenus et sur un cippe, peut-être un petit autel, on lit la dédicace à θεῷ ἐπη(κόῳ) Τουρμασγάδῃ. Cf. Gilliam 1974, 311. L'autre inscription peut être considérée comme le témoignage de la consécration de la cella, vraisemblablement sous Caracalla, (211-217 ap. J.-C.), donc dès les premières années de la présence de la légion *XVI Flavia* récemment venue de Samosate en Commagène : il s'agit d'une dédicace à Διὶ Ἡλίῳ Μίθρᾳ ἁγίῳ ὑψίστῳ ἐπηκόῳ Το[υρ]μασγαδῃ.
17. Cf. Puech 1982, 210-221.
18. McAlee 2007, n° 159b.
19. Un dieu Lion est connu dans un des sanctuaires de l'Antiochène, très proche de Sheikh Barakat à Qalaat Kalota, où il se trouve avec Zeus Seimos et Symbétylos. Cf. Saliou 1999-2000, 357-388.
20. Bien sûr, la référence à l'autel peut rappeler aux habitants d'Antioche les récits mythologiques concernant la fondation d'Antioche par Séleucos Ier. Cf. Cabouret 1997, 1005-1022.
21. Cf. *2 Rois* 17.3 ; 18.9. Une version féminine du nom est connue par Albright 1931-1932, 164.
22. Meissner 1925, 33, 40, 48 ; *Hos* 10.4.
23. Albright 1931-1932, 168.
24. Stadelman 1967, 55, date le document de la XXI[e] dynastie (XI[e]-X[e] siècle av. J.-C.) ; en revanche Lipinski 1995, 187 le date du XV[e] siècle av. J.-C. Dans le même passage, il donne une autre interprétation très hypothétique de la transcription : « on pourrait même se demander si le *Ršp-šlmne* d'une stèle égyptienne du Nouvel Empire, datable du XV[e] siècle av. J.-C. ne mentionne pas un « Resheph de Salamine » à Chypre, plutôt qu'une divinité complexe « Resheph-Shalman ». En tout cas, on retrouve à Chypre la conception de Resheph dieu archer, qui a fusionné avec un grand dieu local appelé Apollon en grec ».
25. Gröndahl 1967, 193 ; 414.
26. La stèle fut acquise par le Musée du Louvre en 1888 ; cf. MAP Database source n° 1528, attestation n° 1961 (F. Porzia). Pour une bibliographie générale, cf. Apicella, Briquel-Chatonnet 2015, 9-29. Sur l'expression qui renvoie certainement à un titre de l'agent, voir Apicella, Briquel-Chatonnet 2007, 177-182. Cf. aussi Stucky 2016, 453-469.
27. *IGLS* VI, 2731 : « À Zeus Très-Grand d'Héliopolis et au dieu égyptien, Salamanès et Mercurius, fils de Mambogaios, du village de Maarra de Saméthos, achetant la terre de celle-ci, ont consacré la statue d'Hermès ».

28. *SEG* 20, 345 = Tchalenko 1958 III, 14-15 : Βαρσελαμά|νης Ἀπολᾶ τῇ θ̣[υ]|γατρὶ Γορη..| [ἄ]λυπε χαῖρ[ε]· | ἔτους .σγʹ.
29. Starcky 1950, 42-52.
30. Cf. Teixidor 1979, 85.
31. *IGLS* 2251 : Σαλμ | άνης | Ἀζίζ | ου.
32. *IGLS* II 569 : « Il faut peut-être rattacher à un lieu de culte pareillement nommé la ville des *Bomitae in monte Amano* » (p. 311).
33. Plin., *HN* 5,18 : *Oppida Rhosos et a tergo Portae, quae Syriae appellantur, intervallo Rhiosiorum montium et Tauri. In ora oppidum Myriandros, mons Amanus, in quo oppidum Bomitae. Ipse ab Syris Ciliciam separat*, « Puis on rencontre la ville de Rhosus et, derrière elle, le col appelé les Portes de la Syrie, situé entre les montagnes de Rhosus et le Taurus. Sur la côte il y a aussi la ville de Myriandros et le Mont Amanus, sur lequel se trouve la ville de Bomita. Cette montagne sépare la Cilicie de la Syrie » [Traduction personnelle]. Cf. König *et alii* 1995, 195.
34. Myriandros est connue par des sources littéraires anciennes. Depuis Hdt. *Hist.*, 4,38 et l'*Anabase* de Xénophon (1, 4,6), jusqu'à Stéphane de Byzance (*Eth.* 248, s.v. « Μυρίανδρος »), qui à son tour cite Xénophon : Μυρίανδρος· πόλις Συρίας πρὸς τῇ Φοινίκῃ. Ξενοφῶν ἐν α Ἀναβάσεως. τὸ κτητικὸν Μυριανδρικὸς κόλπος.
35. La ville de *Bomitae* devait se trouver au sommet de ces montagnes au nord d'Alexandrette. Au témoignage de Pline, s'ajoute celui de Cicéron qui identifie le mont Amanus comme la frontière avec la province de Marcus Calpurnius Bibulus depuis 51 av. J.-C., la Syrie. Cic., *Fam.*, 2, 10 : *Cum venissem ad Amanum, qui mons mihi cum Bibulo communis est divisus aquarum divertiis, Cassius noster, quod mihi magnae voluptati fuit, feliciter ab Antiochea hostem re iecerat, Bibulus provinciam acceperat.* Notons encore qu'on ne peut témoigner de l'occupation du site du temple de Zeus Bômos avant l'époque impériale, en concomitance avec celui du Sheikh Barakat.
36. PAES III, p. 67.
37. Jarry 1968, 139-220.
38. Rousset 1999, 1-25.
39. Dans ce cas, on parle d'« autels doubles », pour indiquer des autels formant des paires et utilisés pour deux types différents de sacrifice : d'un côté le sacrifice « olympien », de l'autre le sacrifice « chthonien ». Cette distinction entre nature chthonienne et olympienne du rite qui a longtemps guidé les historiens de la religion grecque ne peut pas être prise encore en considération, ni pour ce qui est de la nature de la puissance divine, ni pour ce qui est de la forme des structures des rituels que l'on connaît à travers les sources littéraires. Sur ce sujet, cf. Bianchi *et alii* 1994, 301-310 ; Patera 2010, 223-238.
40. À partir de Wilcken 1899, 152-155 le culte des *theoi synnaoi* a été lié à celui, royal, des Ptolémées, c'est-à-dire des personnes de la famille royale qui reçoivent un culte et sont vénérés dans les temples des divinités traditionnelles égyptiennes. Ce motif du roi/empereur/personnage de premier plan qui devient *theos synnaos* a été bien étudié par Steuernagel 2010, 241-255, qui rapporte des exemples en dehors de l'Égypte. En général, sur les *theoi synnaoi* liés aux cultes de Sarapis et Isis cf. Tran Tam Tinh 1984, 1710-1738 et surtout Caneva 2020, en particulier la contribution de Olga Palagia.
41. MAP Database Source n° 3066 (C. Bonnet).
42. MAP Database Source n° 1671 (C. Bonnet).
43. Aliquot 2009, n. 131 : *SEG* 38, 1571 ; *RICIS* 402/0601, dalle de marbre dans une collection privée de Beyrouth : [Ὑ]πὲρ βασιλέως | [Π]τολεμαίου καὶ | βασιλίσσης Ἀρσινόης | θεῶν Φιλοπατ[ό]ρων | Σαράπιδι Ἴσιδ[ι Σ]ωτῆρσιν | Μαρσύας Δημητρίου | Ἀλεξανδρεὺς | ὁ ἀρχιγραμματεύς, « pour le roi Ptolémée et la reine Arsinoé, dieux qui aiment leur père, à Sarapis et à Isis sauveurs, Marsyas fils de Démétrios, Alexandrin, secrétaire en chef ». Sarapis et Isis sont dieux sauveurs « dans sept inscriptions datant du règne de Ptolémée IV et uniquement de ce règne, peut-être en remerciement de leur attitude bienveillante lors de la bataille de Raphia », L. Bricault dans *RICIS*.

44. *IG* XII 3, 1337 : θεῶν Σαμοθράικων. | Ἀρτεμίδωρος | Ἀπολλωνίου Περγαῖος.| βωμὸν ἀγήρατον Σαμοθρᾶιξι θεοῖσιν ἔτευξεν | Περγαῖος Ἀρτεμίδωρος ἐπήκοον εὐχομένοισιν. Sur les possibles fonctions d'*epêkoos,* cf. Galoppin – Lebreton 2022, 121-140.

45. *IG* XII 3, 1345, ll. 4-5 : ἄφθιτοι, ἀθάνατοι καὶ ἀγήραοι ἀέναοί τε βωμοί.

46. Cf. Bonnet, *op. cit.,* 310 : « Le toponyme Ḥmn (Hammon), qui désigne Oumm el-Amed et qui sert à identifier son dieu principal, appelé le « dieu de Hammon dans les inscriptions, renvoie à un terme cultuel que l'on rencontre également dans le théonyme Baal Hammon. Jadis interprété comme l'autel où l'on brûle l'encens, le *ḥmn* est aujourd'hui considéré, depuis la monographie de P. Xella sur le dieu punique, comme une chapelle ou une arche, un lieu protégé et particulièrement sacré pour la collectivité. Le bourg, désigné tout entier comme une 'chapelle', pourrait donc s'être développé à l'ombre du sanctuaire » Cf. Xella 1991.

47. Jakubiak 2014.

48. Jarry n° 161, p. 213.

49. Petrantoni 2021, n° 15 : 1) nabatéen : *mšgd' | dy 'bd | mškw | br 'wy|d' ldw|šr'* 2) grec : Μασε|χος Α| ουειδ|ανου | Δουσ|αρει Α|αρρα.

50. Sur le débat et la bibliographie, on renvoie à l'édition (*ibid*., 63-64).

51. *Ibid.* « In fact, *al-ġariyyu* < *ġry*, as stated above, is the name of a stone idol, worshipped by the pagan Arabs and stained or better dyed by the blood of the sacrificed animals; one of its derivatives, ġariā, identifies 'a certain red dye' ».

52. CIL 10, 01556.

53. AAE 17, 2006, 95.

54. Dans ce cas on suit la distinction opérée par Mylonopoulos 2010, 1-20 entre « divine image » et « cult image ». Un bon recueil de données archéologiques est l'article de Le Bihan 2012, http://books-openedition.org.gorgone.univ-toulouse.fr/ifpo/2962. La liste des récits littéraires est assez longue, on cite ici Hérodien, *Histoire*, V, 3, 5 : ἄγαλμα μὲν οὖν ὥσπερ παρ' Ἕλλησιν ἢ Ῥωμαίοις, οὐδὲν ἕστηκε χειροποίητον, θεοῦ φέρον εἰκόνα˙ λίθος δὲ τίς ἐστι μέγιστος, κάτωθεν περιφερής, λήγων εἰς ὀξύτητα˙ κωνοειδὲς αὐτῷ σχῆμα μέλαινά τε ἡ χροια. διιπετῆ τε αὐτὸν εἶναι σεμνολογοῦσιν, ἐξοχάς τέ τινας βραχείας καὶ τύπους δεικνύουσιν, εἰκονα τε Ἡλίου ἀνέργαστον εἶναι θέλουσιν οὕτω βλέποντες. « Quant à sa statue cultuelle, elle n'est pas, comme chez les Grecs ou les Romains, sculptée de main d'homme et ne vise pas à représenter la divinité. C'est une très grande pierre, circulaire en bas et pointue à l'extrémité supérieure, de forme conique et de couleur noire. Les gens du pays en parlent solennellement comme d'une statue tombée du ciel, ils en montrent certaines petites proéminences ou incisions, et veulent qu'on voie en elle l'image inachevée du Soleil, parce qu'ils la regardent effectivement ainsi » (trad. par A. Cohen-Skalli, CUF).

55. Sur le dossier, cf. Gaifman 2017.

56. À propos de mouvement et d'espace sacré, cf. Raveri 2006 (1998), ch. 1.

57. Cf. Corre 2021, 231-251.

58. Servius, *Comm. Aen.* 8, 641 : *Antiqui Iovis signum lapidem silicem putaverunt esse*. Verg. *Aen*., 8, 639-641 : *Post idem inter se posito certamine reges | armati Iovis ante aram paterasque tenentes | stabant et caesa iungebant foedera porca*.

59. Tite-Live, I 24, 6-9: *Si prior defexit publico consilio dolo malo, tum illo die, Iuppiter, populum Romanum sic ferito ut ego nunc porcum hic hodie feriam; tantoque magis ferito quanto magis potes pollesque. Id ubi dixit, porcum saxo silice percussit.* Trad. Corre 2021, 237.

60. Polyb., *Hist*., 3, 25, 6-9 : Τὸν δ´ ὅρκον ὀμνύειν ἔδει τοιοῦτον, ἐπὶ μὲν τῶν πρώτων συνθηκῶν Καρχηδονίους μὲν τοὺς θεοὺς τοὺς πατρῴους, Ῥωμαίους δὲ Δία λίθον κατά τι παλαιὸν ἔθος, ἐπὶ δὲ τούτων τὸν Ἄρην καὶ τὸν Ἐνυάλιον. (7) Ἔστι δὲ τὸ Δία λίθον τοιοῦτον· λαβὼν εἰς τὴν χεῖρα λίθον ὁ ποιούμενος τὰ ὅρκια περὶ τῶν συνθηκῶν, ἐπειδὰν ὀμόσῃ δημοσίᾳ πίστει, λέγει τάδε· (8) « εὐορκοῦντι μέν μοι εἴη τἀγαθά· εἰ δ´ ἄλλως διανοηθείην τι ἢ πράξαιμι, πάντων τῶν ἄλλων

σῳζομένων ἐν ταῖς ἰδίαις πατρίσιν, ἐν τοῖς ἰδίοις νόμοις, ἐπὶ τῶν ἰδίων βίων, ἱερῶν, τάφων, ἐγὼ μόνος ἐκπέσοιμι οὕτως ὡς ὅδε λίθος νῦν. » (9) καὶ ταῦτ´ εἰπὼν ῥίπτει τὸν λίθον ἐκ τῆς χειρός, « Il fallait prêter serment. On le fit de la façon suivante : pour le premier traité, les Carthaginois jurèrent par les dieux ancestraux, les Romains par Zeus pierre selon une coutume antique, et pour le dernier traité, ils jurèrent par Arès et Enyalios. Le serment par les pierres se fait de la façon suivante : celui qui prononce le serment au sujet du traité prend une pierre dans la main et après avoir juré par la foi publique, il dit : « Si je respecte mon serment, que tout me soit heureux ; mais si je venais à penser ou à agir différemment, que tous les autres soient sauvés dans leurs propres patries, dans leurs propres lois, dans leurs propres biens, cultes et tombeaux, que moi seul je sois jeté au loin, comme cette pierre à l'instant. » Et après avoir dit cela, il lance la pierre avec la main », trad. par De Foucault 1971.

61. En particulier, pour Strabon cf. *supra*, 16, 2,8 ; voir aussi le culte de Zeus *Koryphaios* à Séleucie de Piérie chez Polybe 5, 59, 4 et d'après la liste de prêtrises de la ville, cf. *IGLS* 3, 1184.

62. *SEG* 7 341 : Θεῷ πατρῴῳ | Διὶ Βετύλῳ | τῶν πρὸς τῷ | Ὀρόντῃ Αὐρ(ήλιος) | Διφιλιανὸς στρα(τιώτης) | λεγ(εῶνος) δʹ | Σκυ(θικῆς) Ἀντ(ωνειανῆς) | εὐξάμενος | ἀνέθηκεν; Millar 1993, 1-3.

63. Les textes sont traduits par l'auteur. Les références au Database MAP en suivant le lien : https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/

RÉSUMÉS

Cet article explore une particulière stratégie de dénomination des dieux au sein des sociétés polythéistes anciennes, à savoir celle qui consiste à intégrer un objet dans une séquence onomastique afin de construire le théonyme d'un dieu. On abordera le cas d'étude des Zeus de l'Antiochène, où, dans quatre lieux de culte, les dieux partagent cette même stratégie d'appellation : le nom de Zeus n'apparaît jamais comme élément seul, mais toujours dans une séquence onomastique qui l'associe à un second substantif, et non un adjectif comme c'est plus fréquent. Ces substantifs appartiennent à un même champ sémantique, celui des objets/lieux de culte, deux en particulier se référant à un Zeus Autel, sous les formes de Madbachos et Bômos. Ces objets pourraient indiquer une modalité/un espace dans laquelle/lequel s'exerce la puissance divine qu'il présentifie, tout comme l'image divine ; une comparaison avec d'autres cas similaires permet de supposer qu'au moyen de l'autel s'actualise la présentification du dieu lui-même dans l'espace.

This article explores a particular strategy of naming gods within ancient polytheistic societies, namely when an object joins an onomastic sequence to build a god's theonym itself. We will discuss the case of the Zeus of Antiochene, where in four different places of worship the gods share this same naming strategy: the name of Zeus never appears as one element alone, but always in an onomastic sequence associating his name with a second noun, not an adjective as is more common. These nouns belong to the same semantic field, namely objects/places of worship, two in particular referring to a Zeus Altar, in the forms Madbachos and Bômos. These objects could indicate a modality/space in which the divine power presentified by it is exerted, as for the divine image; a comparison with other similar cases suggests that the presentification of the god himself is actualized by means of the altar itself in space.

INDEX

Mots-clés : objet, Syrie du Nord, autel, séquence onomastique, présentification
Keywords : object, Northern Syria, altar, onomastic sequence, presentification

AUTEUR

GIUSEPPINA MARANO

Université Toulouse – Jean Jaurès, PLH-ERASME, Projet ERC « Mapping Ancient Polytheisms », 5, allée Antonio Machado, F-31058 Toulouse (France), giuseppina.marano(at)univ-tlse2.fr

Nommer les dieux en Syrie : quelques remarques conclusives

Naming the Gods in Syria: Some Concluding Remarks

Maurice Sartre

1 Intituler une journée de travail sur les dieux de la Syrie antique « Nommer les dieux » ne manque pas d'audace lorsque l'on sait qu'en pays sémitique, nommer, c'est une manière de tenir en son pouvoir. Dans les trois monothéismes issus du Proche-Orient, Dieu n'a pas d'autre nom que « Dieu », si ce n'est des qualificatifs exprimant ses qualités divines, le Tout-Puissant, le Miséricordieux, Celui qui est, etc. Si la tradition juive est fort ancienne, elle est naturellement beaucoup plus récente pour les deux autres monothéismes, et est un héritage. Mais dans les polythéismes du Proche-Orient ancien, on trouve bien des manifestations de ce souci de ne pas nommer directement les dieux, ne serait-ce qu'avec des appellations comme Ba'al ou Ba'alat qui affirment la prééminence de la divinité, ou les appellations topiques, Dushara, Du'anat, Durahlun, Celui du Shara, d' 'Anat ou de Rakhlé, sans oublier le θεὸς Σουρηνός attesté à Palmyre[1] et sans compter cette spécialité sud-syrienne que sont les « dieux de Untel », suivi du nom d'un fondateur du culte ou d'un ancêtre du lignage voué à ce dieu[2].

2 Mais puisqu'il s'agissait ici de « nommer », il faut bien convenir que, par chance pour les historiens des religions, les dieux sont tout de même souvent nommés, même ceux dont on protège en général l'anonymat. Ainsi, il arrive que le nom du « dieu de Untel » soit révélé. À Canatha (Qanawat), le dieu de Rabbos se nomme ainsi Théandrios (*IGLS* XVI/1, 142-150, 153, 153a). Et aussitôt surgissent deux problèmes : dans le village voisin de Atheila ('Atil) le même Théandrios « ancestral » est le dieu d'Ouaséathos (*IGLS* XVI/1, 114)[3] ! Le même dieu peut donc se cacher sous deux « pseudonymes » différents ! Par ailleurs, qui est ce dieu indigène qui ne porte qu'un nom grec ? Car il est peu douteux qu'il s'agisse d'un dieu local puisqu'il n'est nulle part attesté ailleurs qu'en Syrie, et même, peut-on dire, qu'en Syrie du Sud (Hauran, Hermon, Damascène). Par chance, une allusion de Damascius fournit une indication précieuse sur une caractéristique du dieu, permettant d'éventuels parallèles : Ἔγνω δέ ἔθαυτα τὸν Θεανδρίτην, ἀρρενωπὸν ὄντα θεόν, καὶ τὸν ἄθηλυν βίον ἐμπνέοντα ταῖς ψυχαῖς, « Là[4], il vint pour connaître

Théandritès, le dieu masculin qui insuffle dans les âmes le goût pour la vie virile », un dieu donc qui ne boit pas de vin, ce qui en fait un adversaire de Dionysos[5]. Et Marinos précise que c'est un dieu typiquement arabe[6].

3 Un autre adversaire de Dionysos est honoré comme dieu dans le Hauran, Lycurgue. Le roi thrace (selon la tradition homérique) que sa folie pousse à arracher les vignes[7] se trouve vénéré trop souvent dans le Hauran pour que ce soit l'effet du hasard[8] : c'est d'ailleurs en Arabie que Nonnos, *Dionysiaques*, XX, 149-XXI, 169, situe le combat entre Dionysos et Lycurgue[9]. Ajoutons que, lorsque la bourgade de *Soada* est détachée de la cité de Canatha dont l'un des dieux majeurs est Théandrios, elle prend le nom de Dionysias ; on ne peut qu'y voir un défi envers son ancienne cité-mère. Mais ce n'est pas là l'important pour notre sujet : je voulais surtout souligner que tout ceci se fait avec les noms grecs des dieux, sans que l'on devine nécessairement une divinité sémitique sous ce masque[10].

4 On croit y voir plus clair avec le « dieu d'Aumos » attesté non loin de là à Deir al-Leben (*IGLS* XVI/1, 24-27) où il est Zeus Anikètos Hélios, même si cet empilement de noms et d'épithètes échappe aux formulations habituelles du monde grec. Mais, ce dieu d'Aumos, souvent mentionné dans les textes du Hauran[11], est-il sûr qu'il s'agisse toujours de ce Zeus Invincible Hélios ? Car le rapprochement des textes de Canatha et d'Atheila pour Théandrios oblige à se montrer prudent : derrière une même appellation peuvent se cacher plusieurs divinités.

5 On l'a compris, nommer les dieux n'est pas une mince affaire. Ou plutôt, pour les fidèles qui les nommaient et les vénéraient, cela ne posait guère de problème, mais pour les savants qui se penchent deux mille ans plus tard sur ces dédicaces, ces prières, ces offrandes, ces représentations, il n'en va pas de même et, dans un pays multiculturel comme l'est la Syrie antique, la complexité effraie. Car, dans ce contexte particulier, la dénomination devient plus fluctuante que dans un monde davantage cohérent culturellement. D'abord parce que certains dieux portent deux noms, l'un sémitique, l'autre grec : ainsi à Palmyre Bêl devient-il Zeus ou Zeus Bêlos, tandis qu'Allat y est Athéna, etc. Mais cette remarque simple en entraîne aussitôt deux autres : en premier lieu que Baalshamin aussi se nomme Zeus en grec, et qu'Allat peut aussi être Artémis, ensuite que d'autres dieux ne semblent pas porter deux noms, se contentant d'un nom sémitique (Aglibol, Yarhibol, etc.) ou d'un nom grec (Lycurgue, Théandrios, Némésis). Mais pour compliquer encore la situation, le nom grec unique ne garantit pas que le dieu soit d'origine grecque, comme on l'a souligné pour Théandrios. Les dénominations nous plongent donc dans une foule de problèmes difficiles à résoudre. Nos prédécesseurs, savants de grande ampleur que j'ai quelque scrupule à épingler sur ce point, avaient, semble-t-il, posé comme principe qu'en Syrie, chaque nom divin grec masquait un dieu indigène ; cela était évidemment vérifiable pour beaucoup d'entre eux grâce aux inscriptions bilingues ou à l'iconographie : à Palmyre, Nabu n'est jamais nommé Apollon dans les textes d'origine indigène, mais d'une part il est représenté avec une lyre (absente de ses images mésopotamiennes), d'autre part au moins un texte établit une équivalence entre les noms Nebouzabad et Apollonios[12]. L'importance des représentations a bien été mise en évidence ici même par les communications d'Achim Lichtenberger et de Lucinda Dirven, et il faudra souvent s'y référer : ils montrent l'un comme l'autre que nommer ne suffit pas, que représenter importe tout autant[13]. Lorsque Héraclès est associé à des symboles habituellement réservés à Zeus ou à Dionysos, il est clair que ce n'est pas exactement l'Héraclès grec, mais bien un dieu

suprême comme Melqart de Tyr. Mais l'enrichissement fonctionne dans les deux sens puisque l'Héraclès jeune du monnayage tyrien hérite des modèles d'Alexandre, et c'est dans ce cas Melqart qui enrichit sa personnalité. Quant à Allat, qui emprunte à presque toutes les divinités féminines, elle se moule sur les traditions locales.

6 Je crois qu'il faut aussi s'interroger sur ce qu'on nommerait l'ethnicité des dieux : lorsque Hermès est représenté avec un ibis, il renvoie clairement à Toth l'Égyptien. Mais Toth est-il encore identifié comme Égyptien ou est-il devenu une divinité méditerranéenne comme Isis ? Certes, quelques dieux sont identifiés par leur lieu d'origine, mais Nathanael Andrade a bien montré que cette indication n'est nécessaire que pour l'information des étrangers ; de ce point de vue, la mention d'un θεὸς Ἀραβικός à Gérasa et à Pella souligne à quel point les deux *poleis* tiennent à se démarquer de leur environnement sémitique.

7 Parfois la situation est plus complexe encore : un sanctuaire de Mithra orienté différemment des autres et orné de symboles solaires peu fréquents montre qu'une certaine assimilation se fait entre Mithra et Sol Invictus, même si celui-ci n'est jamais nommé, comme l'a montré Krzysztof Jakubiak lors de la Journée d'étude. Dans cet exemple, les noms ne comptent pas, car Mithra est vénéré sous son nom et accompagné de ses symboles, alors que Sol Invictus n'est pas même mentionné.

8 Pour en revenir à la question de la correspondance entre dieux sémitiques et dieux grecs, la conviction que tout dieu grec nommé en Syrie ne serait qu'un dieu indigène masqué était si profondément ancrée chez nos prédécesseurs qu'un savant aussi remarquable que René Dussaud ne se posa pas la question de la validité de la démarche lors de la découverte du linteau de Suwayda' portant représentation du jugement de Pâris[14]. Les dieux, sagement assis et tournés vers Pâris assis à l'extrémité gauche, sont décrits par Dussaud comme Baalshamin, Allat, Astarté, etc. sans jamais que leur nom grec apparaisse dans sa première publication. Pourtant le linteau porte en toutes lettres « Zeus, Athéna, Aphrodite, Hermès, Héra », etc. Quant à Pâris « c'est à n'en pas douter Dousarès-Dionysos », déclare sans ambages Dussaud. Au total, négligeant absolument la dénomination des dieux gravée au-dessus de chacun d'entre eux, Dussaud, suivi par M. Dunand, considère ce mythe purement grec comme l'illustration de quelque mythe nabatéen, sans doute celui des noces de Dousarès.

9 On voit où peuvent conduire les *a priori* idéologiques si l'on n'y prend garde. Julien Aliquot a montré avec raison que certains cultes grecs étaient adoptés pour eux-mêmes, justement parce que grecs. Ainsi celui de Leucothéa[15], mais je ne suis pas sûr que Némésis, la Tychè ou même Héraclès ne soient pas aussi dans le même cas, du moins dans certaines représentations ou attestations de leur culte. Qu'il existât dans la tradition indigène des divinités présentant des similitudes avec eux ne fait aucun doute (Gad et la Tychè, Melqart de Tyr et Héraclès), mais comment exclure *a priori* qu'un dieu grec ait été adopté ou représenté pour lui-même ? Lorsqu'un fidèle du Hauran consacre une statue de Ganymède à Zeus, quel que soit ce Zeus, il se réfère bien à une légende grecque à laquelle nous ne connaissons aucun équivalent avec Bêl, Baalshamin ou quelque autre dieu assimilable ou assimilé à Zeus. Comment exclure donc que Zeus ait aussi été adopté pour lui-même, pour ce qu'il représente comme dieu grec avec sa riche mythologie ?

10 Zeus pose d'ailleurs de multiples problèmes dont plusieurs sont évoqués ici. On a rappelé plus haut l'empilement d'épithètes dont bénéficie celui de Deir al-Leben dans le Hauran. L'inventaire même sommaire que l'on peut dresser permet d'identifier à la fois

des épithètes topiques – dont Ted Kaizer et Nathanael Andrade ont donné des exemples bien documentés –, des qualificatifs assez courants partout comme *Epèkoos, Megistos, Kyrios, Patrôos* ou le plus étonnant *Théos* (aurait-on idée dans le monde égéen de rappeler que Zeus est dieu ?), et des objets comme *Bômos/Madbachos, Bétylos ou Symbaitylos, Koryphaios, Tourmasgadès* (« lieu de vénération ») dont Giuseppina Marano a rappelé qu'on avait depuis longtemps admis qu'ils n'étaient pas des Zeus de l'Autel ou du Sommet, mais des Zeus-Autel ou Zeus-Sommet. On voit là comment les aspects grecs de la divinité s'enrichissent de traits propres à une région de la Syrie, ce dont la dénomination porte clairement la marque.

11 L'ambiguïté, dont Zeus est d'autant plus porteur qu'il est invoqué dans un grand nombre de textes et de lieux, se retrouve aussi bien pour des divinités moins connues, voire peu connues. Séméa, dont le nom se lit pourtant en entier dans le nouveau document de Syrie du Nord présenté par Annie Sartre-Fauriat, reste en partie énigmatique. Est-ce vraiment la déesse-enseigne que semble indiquer le grec, ou est-ce en raison d'une simple assonance que l'on a donné ce nom grec à la divinité ? Les exemples abondent dans l'anthroponymie de noms grecs ou romains qui offrent ainsi un masque hellénisant ou romanisant à un nom indigène, comme Χείλων/Χεειλος, ou Οὐάλης/Valens/Ουαελος pour ne citer que deux exemples très parlants. Des dieux ne seraient-ils pas victimes du même phénomène ? Séméa peut en être un exemple.

12 En choisissant de ne prendre en compte qu'une région limitée, les organisateurs ont fait preuve de sagesse, tant le monde gréco-romain est divers. Mais même là, il convient de ne jamais oublier un certain nombre de contraintes. D'abord, peut-on traiter de la même manière les manifestations publiques (royales, impériales, provinciales ou civiques) d'un culte et les pratiques privées ? Certes, les usages publics peuvent influencer fortement les pratiques privées : la communication orale d'Aleksandra Kubiak-Schneider a exploré la prééminence accordée à Zeus et à Apollon chez les Séleucides, récemment soulignée par Kyle Erikson[16], mais il est en effet assez probable que la popularité du Bêl-Marduk de Babylone à Apamée, Hiérapolis et, pourquoi pas, Palmyre puisse bien découler de ce soutien dynastique : là encore, ce n'est pas le nom qui informe, mais les images, telle celle de l'Apollon barbu d'Hiérapolis, ou les pratiques, comme l'oracle de Bêl à Apamée.

13 D'autre part, même dans les usages privés, la population de Syrie n'est pas homogène. Les soldats et vétérans forment un groupe partiellement[17] cohérent, à n'en pas douter, et certains dieux leur sont propres comme le Jupiter Dolichénien ou celui d'Héliopolis, du moins lorsqu'ils sont célébrés hors de leur lieu d'origine. Mais ils adhèrent volontiers aux dieux locaux là où ils stationnent ou là où ils se sont retirés. D'ailleurs, ils sont eux-mêmes d'origines diverses, Syriens pour certains, d'origine plus lointaine pour d'autres. Il est très difficile, voire impossible de le déceler dans de nombreux cas. D'où l'importance de prendre en compte la totalité de la documentation disponible en examinant de près chaque texte : dans une ville de garnison comme Imtan/Mothana, est-il sûr que les soldats indiquent toujours leur appartenance à l'armée lorsqu'ils font une dédicace ? Une dédicace à Jupiter Maximus doit-elle être attribuée à un soldat sur la seule base qu'elle est en latin, même sans titre du dédicant, comme à Heit[18] ? Lorsque la documentation est faible – ce qui est très souvent le cas – est-il légitime de tirer des conclusions ? Ainsi Mithra qui est peu présent dans la Syrie du Sud l'est une fois dans un site de garnison, Sha'arah, et une fois dans un grand sanctuaire local sans lien explicite avec l'armée, Sia : quelle conclusion en tirer ? J'avoue mon inquiétude face à la

modélisation proposée par Francesca Mazzili, fondée sur quelques textes sauvegardés par les hasards de l'histoire, des inventaires incomplets (manque le principal site militaire du Hauran, Imtan/Mothana) ou discutables (erreur de localisation de Dhuneibé, Muttayyeh, et Saleh, alors que Mushennef n'est pas l'antique Neeila) et une connaissance insuffisante du terrain qui fait négliger d'importantes routes de circulation.

14 Je suis frappé néanmoins par la régionalisation qui ressort de la plupart des interventions : la Syrie, qui n'est pourtant pas très vaste comparée à l'Égypte ou à la Gaule, semble composée d'une juxtaposition de petits « pays », comme diraient les géographes, relativement homogènes sur le plan religieux. Mais cette régionalisation n'est-elle pas aussi trompeuse ? Giuseppina Marano a bien montré que le Zeus-Montagne semble plutôt un phénomène propre à la Syrie du Nord. Pourtant on le trouve aussi à Deir Ali, au Sud de Damas : apport d'immigrants venus du Nord ? hasard des découvertes ? À l'inverse, la mention des « dieux de Untel » est considérée à juste titre comme un phénomène propre au Hauran ou aux régions proches comme l'Hermon[19]. Et pourtant, la mention d'un « dieu d'Arcésilaos » se trouve en Syrie centrale, à Mghara[20], bien loin des populations hauranaises. Bêl, dieu mésopotamien à l'origine, est bien attesté dans la vallée de l'Euphrate et à Palmyre, ce que chacun peut facilement comprendre par la proximité. Et pourtant une fête du dieu est connue à Shaqqa/Maximianopolis dans le Hauran, une dédicace inédite vient de ʻAmra, le village voisin[21], avec une épithète toponymique qui évoque le Moyen Euphrate (Appadana), et les noms propres formés sur le nom de Bêl sont bien attestés dans le Hauran, notamment Αδβηλος si on veut bien cesser de le corriger systématiquement en Αβδηλος[22]. L'anthroponymie peut se révéler féconde dans ce domaine. Salamanès, attesté comme nom divin seulement en Syrie du Nord, est un anthroponyme fréquent, avec ses dérivés, dans toute la Syrie. Cela implique-t-il un culte du dieu de ce nom plus largement répandu qu'il n'est réellement attesté pour l'instant ? La question mérite d'être posée. De même, il est frappant que le nom Μαμβογαιος/Μαββογαιος (avec quelques autres graphies encore), qui se réfère explicitement au culte d'Atargatis, est surtout attesté dans la partie sud de la Syrie, Hauran, Damascène, Antiliban, et beaucoup moins fréquemment en Émésène, Apamène et Commagène. Nommer les hommes est une manière détournée de nommer les dieux, mais dans ce cas précis, ne retombe-t-on pas sur la question soulevée par Nathanael Andrade : qui peut emprunter l'épithète topique de la grande déesse de Membidj si ce n'est ceux qui n'en sont pas originaires ?

15 Décidément, nommer les dieux soulève des problèmes qui s'enchaînent les uns aux autres sans que nous sachions apporter des réponses assurées. La Syrie fournit une riche documentation – qui ne cesse de s'enrichir en dépit des malheurs de la guerre – dont les auteurs des communications ont su tirer parti au mieux. Leurs apports ne sont qu'une étape et seront remis en cause comme le sont aujourd'hui une partie de ceux de nos prédécesseurs. Mais n'est-ce pas ainsi que progresse la connaissance, par le réexamen permanent des certitudes ?

BIBLIOGRAPHIE

Aliquot 2006 : J. Aliquot, « Cultes locaux et traditions hellénisantes du Proche-Orient : à propos de Leucothéa et de Mélicerte », *Topoi* 14 (2006) 245-264.

Athanassiadi 1999 : P. Athanassiadi, *Damascius. The Philosophical History. Text with translation and notes*, Athens 1999.

Chuvin 1991 : P. Chuvin, *Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'œuvre de Nonnos de Panopolis*, Clermont-Ferrand 1991.

Clermont-Ganneau 1901 : Ch. Clermont-Ganneau, « Le dieu nabatéen Chaî' Al-Qaum », *Recueil d'Archéologie Orientale* IV, Paris 1901, 382-402.

Dussaud 1941 : R. Dussaud, » Le saint dieu Paqueidas. Origin and Identity of deity attested by Inscriptions of Jerash and Délos », *Syria* 22 (1941) 295-297.

Erickson 2019 : K. Erickson, *The Early Seleukids, their Gods and their Coins*, London 2019.

Griesheimer 1999 : M. Griesheimer, « Le sanctuaire de Schnaan (Gebel Zawiyé, Syrie du Nord) », *Topoi* 9/2 (1999) 699-717.

Healey 2001 : J. F. Healey, *The Religion of the Nabataeans. A Conspectus*, Leiden-Boston-Köln 2001.

Knauf 1990 : E.-A. Knauf, « Dushara and Shai' al-Qaum », *Aram* 2 (1990) 175-183.

Porzia, Bonnet 2022 : F. Porzia, C. Bonnet (éd.), *Divine Names on the Spot II. Exploring thz Potentials of Names through Images and Narratives*, Fribourg, sous presse.

Saffrey 1966 : H.-D. Saffrey, « Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus », *Studia Patristica* 9 (1966) 98-105.

Tardieu 1990 : M. Tardieu, *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Louvain-Paris 1990.

Virolleaud, Dussaud 1924 : Ch. Virolleaud, R. Dussaud, « Communication », *CRAI* 1924, 328-329.

Zintzen 1967 : C. Zintzen, *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, Hildesheim 1967.

NOTES

1. *IGLS* XVII/1, 153.
2. Sur ce sujet, voir le volume collectif en préparation, à l'échelle de la Méditerranée, sous la direction de V. Gasparini, J. Alvar et C. Bonnet.
3. Un autre texte mentionne un θεὸς Ουασαιαθου, sans le nom du dieu : *IGLS* XVI/1, 109.
4. Il s'agit de l'Arabie romaine, c'est-à-dire la Syrie méridionale actuelle.
5. Damascius, *Vita Isidori in* Photius, *Bibliothèque*, cod. 242 = Zintzen 1967, 272, fr. 198 ; cf. Athanassiadi 1999, 301, fr. 134 D ; Tardieu 1990, 33-38, fr. 4.
6. Marinos, *Vie de Proclos*, 16, éd. Boissonade : Θυανδρίτην ἄλλον Ἀραβίοις πολυτίμητον θεόν ; cf. Saffrey 1966, 98-105. Sur Théandrios à Canatha, *IGLS* XVI/1, 142, avec le commentaire.
7. Le sujet apparaît sur plusieurs intailles conservées à Paris, Vienne, Berlin, Hanovre ; l'une des deux de Paris provient de la collection Seyrig, ce qui laisse supposer une provenance syrienne. Mais les intailles illustrent le mythe et ne témoignent pas d'un culte.
8. *IGLS* XV/2, 311 et 324 ; XVI/1, 32 ; XVI/2, 433 ; XVI/3, 573 et 730 ; XVI/6, 1440.

9. Cf. Chuvin 1991.
10. L'unique exemple d'assimilation de Dionysos et de Dousarès/Dushara est tardif et littéraire. L'interprétation de Lycurgue comme transposition grecque du dieu Shay' al-Qawm est généralement acceptée, cf. *IGLS* XVI/1, 142 (commentaires), mais le témoignage de Nonnos n'impose pas un substrat indigène. Le rapprochement est dû au fait que Shay' al-Qawm ne boit pas de vin, indication explicite dans la dédicace d'autels à Palmyre par un Nabatéen pour « le dieu bon et rémunérateur, qui ne boit pas de vin » : *CIS* II, 3973 = *RES* 285. Parmi l'abondante littérature sur le dieu sémitique, cf. notamment Clermont-Ganneau 1901, 382-402 ; Knauf 1990, 175-183, et Healey 2001, 143-147 (qui note aussi que le nom du dieu n'est pas à proprement parler un nom, mais une phrase descriptive : « celui qui aide (ou accompagne) le peuple » ; reste à trouver quel nom divin est ainsi masqué).
11. Il est surtout présent sur le plateau du Trachôn : cf. *IGLS* XV/2, 259, 275-276 (avec le commentaire), 298-299, 330, 411a. Cf. la contribution de G. Marano & C. Bonnet dans le volume en préparation mentionné à la n. 2.
12. *IGLS* XVII/1, 403 ; la version grecque du texte reste ambiguë, car elle porte Ἀπολλωνίου τοῦ Νεβουζαβαδου qui peut se comprendre comme « fils de » plutôt que « surnommé » (τοῦ καί), alors que la mention de la filiation manque dans la partie araméenne : *'plnys nbwzbd*.
13. Cf. le volume II de la série « Divine Names on the Spot » issu du séminaire du projet MAP : Porzia, Bonnet 2022.
14. Virolleaud, Dussaud 1924, 328-329 ; Dussaud 1941, 296. Cf. *IGLS* XVI/2, 304.
15. Aliquot 2006, 245-264.
16. Erickson 2019.
17. Partiellement seulement, car l'engagement dans l'armée n'efface pas les origines ethniques et provinciales des individus.
18. *IGLS* XIV/1, 329 ; un vétéran fait une dédicace en grec à Zeus Damaskènos dans le même village : *ibid.*, 330.
19. *IGLS* XI, 20, à Rakhlé, déesse de Moithos fils de Rhaios, seul exemple féminin de divinité anonyme.
20. Griesheimer 1999, 703 et 705.
21. *IGLS* XVI/3, 472a.
22. Cf. *IGLS* XVI/1, 248 et XVI/2, 382b, avec commentaires et renvoi aux corrections abusives dans d'autres volumes (XIII/2, 9723 et XIV/2, 507).

RÉSUMÉS

Nommer les dieux dans un espace multiculturel et multilingue comme la Syrie antique pose des problèmes spécifiques que les contributions réunies dans ce dossier ont exposés. Ces remarques conclusives visent à soulever quelques problèmes supplémentaires et à mettre en garde contre certaines conclusions hâtives.

Naming the gods in the multicultural and multilingual space like Ancient Syria poses specific problems that the contributions gathered in this dossier have outlined. The concluding remarks aims at raising some additional problems and at warning against some hasty conclusions.

INDEX

Mots-clés : Syrie antique, dieux, théonymes, épithètes divines
Keywords : Ancient Syria, gods, theonyms, divine epithets

AUTEUR

MAURICE SARTRE

Professeur émérite d'Histoire Ancienne, Université de Tours, 2, rue de Civry, F-75016 Paris (France), msartre37(at)gmail.com

Varia

Le *nekuomanteion* du lac Averne I. L'origine de la tradition

The Nekyomanteion *of Lake Avernus I. The Origin of the Tradition*

Alaya Palamidis

1 Dans le onzième chant de l'*Odyssée*, connu sous le nom de *nekuia*, Ulysse, sur les conseils de Circé, cherche à consulter l'âme du défunt Tirésias ; ce dernier doit l'aider à retrouver le chemin d'Ithaque[1]. Le héros navigue pour cela jusqu'au bord de l'Océan, au pays des Cimmériens, creuse une fosse, effectue des libations et des sacrifices, puis s'entretient avec les défunts[2]. À partir du ve siècle, de nombreuses sources grecques et latines situent cet épisode au bord du lac Averne, près de Cumes, et mentionnent l'existence à cet endroit d'un oracle des morts, appelé en grec *nekuomanteion*[3].

2 Cet oracle a été étudié dans une série d'articles consacrés à l'histoire de Cumes entre les années 1970 et 1990[4]. Dans ces derniers, les sources antiques sont utilisées pour reconstituer l'histoire du sanctuaire à l'époque archaïque — c'est-à-dire avant la première apparition de l'oracle dans nos sources — et pour tenter d'identifier le nom de la divinité honorée dans ce sanctuaire oraculaire. Plus récemment, les sources concernant le *nekuomanteion* n'ont été analysées que brièvement dans le cadre d'études plus générales sur les oracles ou les *nekuomanteia*[5]. Les chercheurs expliquent la localisation d'un oracle des morts à cet endroit par l'environnement volcanique du lac, mais cet environnement n'est jamais analysé en profondeur. Afin de mieux comprendre les traditions concernant le lac aux époques classique, hellénistique et impériale, il semble nécessaire de s'intéresser à l'ensemble des sources, y compris les sources paradoxographiques généralement ignorées, et de les analyser de façon critique dans leur contexte de production. C'est ce que je propose de faire dans cette étude, dont la première partie sera consacrée aux raisons qui ont incité les Grecs à localiser la *nekuia* homérique près de l'Averne.

L’Averne et la tradition homérique

3 Parmi les nombreuses sources qui mentionnent le *nekuomanteion* du lac Averne, la majorité semblent dépendre de deux passages de l’*Odyssée*. Il s’agit d’abord, dans le chant X, des instructions de Circé, qui indique à Ulysse le moyen de contacter l’âme de Tirésias, puis, dans le chant XI, de l’arrivée du héros au pays des Cimmériens[6]. Au Ve siècle av. J.-C., Sophocle mentionne l’existence d’un *nekuomanteion* près d’un lac en Tyrrhénie[7]. Le nom donné à la région est vraisemblablement dû à l’expansion en Campanie des Étrusques, nommés Tyrrhéniens par les auteurs grecs[8]. Il s’agit ainsi, selon toute vraisemblance, de la première allusion au *nekuomanteion* du lac Averne dans la littérature antique. Malheureusement, ce passage ne nous est parvenu que sous forme de fragment et son contexte exact est inconnu, mais il pourrait provenir de la tragédie perdue *Ulysse akanthoplex*[9].

4 Au IVe siècle, l’historien Éphore situe autour du lac Averne la résidence des Cimmériens. Ces derniers, responsables du sanctuaire oraculaire, auraient vécu dans des galeries souterraines nommées *argillai*, ce qui expliquerait le vers de l’*Odyssée* selon lequel « jamais de ses rayons Hélios ne les contemple »[10]. Des textes cunéiformes de la fin du VIIIe siècle mentionnent la présence de Cimmériens dans la région du Caucase[11] et les auteurs grecs situent ce peuple près du Bosphore cimmérien, l’actuel détroit de Kertch au nord-est du Pont-Euxin[12]. Les sources anatoliennes et grecques mentionnent également des raids cimmériens en Asie mineure dans la première moitié du VIIe siècle[13]. C’est probablement à ce peuple historique que fait allusion l’*Odyssée*[14]. Dans les chants X à XII, le poète se serait appuyé sur une épopée perdue situant l’expédition des Argonautes dans la mer Noire et dans le pays des Cimmériens et c’est ce qui expliquerait la mention de ce peuple dans ce passage[15]. Doit-on supposer l’existence d’un peuple homonyme autour du lac Averne, qui aurait donné naissance à la tradition localisant la *nekuia* à cet endroit ? Le fait que les Cimmériens d’Italie ne soient pas mentionnés dans des sources indépendantes de l’*Odyssée*[16] ne permet pas de retenir une telle hypothèse ; au contraire, c’est probablement parce que la tradition, au moins dès l’époque de Sophocle, situe la *nekuia* au lac Averne qu’Éphore — ou l’une de ses sources — suppose l’existence de Cimmériens près de Cumes.

5 Au début du IIe siècle av. J.-C., Lykophron, dans l’*Alexandra*, associe lui aussi la *nekuia* d’Ulysse et les Cimmériens à la région de l’Averne et ses environs[17]. Dans la seconde moitié du siècle, le Pseudo-Skymnos mentionne quant à lui l’existence près de Cumes et de l’Averne d’un « Kerbérion, oracle souterrain où, dit-on, se rendit Ulysse revenant de chez Circé »[18]. À la fin du Ier siècle av. J.-C., Denys d’Halicarnasse fait allusion à « l’oracle près de l’Averne qu’Ulysse était sur le point de consulter »[19]. Selon Maxime de Tyr, qui écrit au IIe siècle ap. J.-C.,

> « Pas loin du lac qu’on appelle l’Averne, il y avait un antre oraculaire et les prêtres de cet antre étaient les évocateurs d’âmes (ψυχαγωγοί), qui étaient appelés ainsi en raison de leur occupation. Là, celui qui était venu pour consulter l’oracle, après avoir fait des prières, égorgé des victimes, fait des libations, invoquait l’âme de n’importe lequel de ses ancêtres ou de ses amis. Alors un fantôme venait à sa rencontre, indistinct et dont l’existence était sujette à contestation, mais qui parlait et qui avait des vertus divinatoires »[20].

6 Cette description fait écho au texte homérique, dans lequel Circé indique à Ulysse ce qu’il doit faire pour pouvoir invoquer l’âme des morts[21] : il est notamment question de trois libations, puis d’une prière, et enfin du sacrifice d’un agneau et d’une brebis dont

la gorge doit être tranchée. Quant au nom que donne Maxime de Tyr au personnel du culte de l'oracle, *psuchagôgoi* (« évocateurs d'âmes »), il renvoie à une pièce d'Eschyle du même nom[22]. Dans cette œuvre, Ulysse semble consulter un oracle des morts institutionnalisé dont les *psuchagôgoi* constituent le personnel du culte. Les quelques fragments de la pièce préservés indiquent qu'Eschyle s'inspire directement de la *nekuia* homérique[23].

7 C'est dans la même tradition que s'insèrent les œuvres poétiques latines qui situent au bord de l'Averne la descente aux Enfers d'autres personnages héroïques ou, dans un cas, historique. Dans l'*Énéide*, le héros éponyme cherche à accéder à « la porte du roi des Enfers » afin de rencontrer son père défunt. Il interroge pour cela la Sibylle de Cumes, qui dans cette œuvre prend la place qu'occupait Circé dans l'*Odyssée*. La Sibylle répond à Énée qu'il est « facile de descendre par l'Averne » et lui indique la procédure à suivre[24]. Virgile, dans les *Géorgiques*, et Ovide, dans les *Métamorphoses*, situent également près de l'Averne la descente d'Orphée aux Enfers[25]. Enfin, dans la *Guerre punique* de Silius Italicus, c'est le général Scipion l'Africain qui, tel Énée, s'informe auprès de la Sibylle de Cumes de la façon de consulter les morts au lac Averne[26].

8 Notons que seuls les auteurs latins font explicitement de l'Averne l'entrée des Enfers, quand les sources écrites grecques y situent simplement l'oracle nékyomantique consulté par Ulysse. Dans l'*Odyssée*, quand le héros arrive à l'endroit indiqué par Circé, ce n'est pas lui qui descend dans l'Hadès mais ce sont les âmes des défunts qui en remontent. Cependant, dans la suite du passage, il devient clair qu'Ulysse est lui-même descendu dans le monde des morts[27]. Cela suggère que le pays des Cimmériens abrite l'entrée de l'Hadès et que c'est pour cette raison qu'il s'agit d'un endroit approprié pour effectuer les rituels d'invocation des morts. Il n'est donc pas étonnant que les oracles des morts mentionnés par nos sources — en Thesprotie, au cap Ténare et à Héraclée du Pont — soient situés à des endroits identifiés comme des portes de l'Hadès[28]. De même, bien que les sources écrites ne l'affirment pas explicitement, les Grecs plaçaient certainement le *nekuomanteion* de l'Averne près d'une des entrées de l'Hadès, comme le suggère la représentation de Cerbère sur des monnaies de Cumes au Vᵉ siècle[29].

Les voyages d'Ulysse en Italie

9 Pourquoi la tradition situe-t-elle la *nekuia* homérique près du lac Averne ? Les Grecs, comme nous l'avons vu, connaissent le peuple des Cimmériens qui se trouve à l'est. Dans l'*Odyssée*, leur pays est situé à un jour de navigation d'Aiaiê, l'île de Circé[30], qui semble elle-même située à l'est, près de la demeure de l'Aurore et du soleil levant[31]. Pourtant, Hésiode préfère une localisation en Italie pour l'île de Circé[32]. Juste avant d'arriver à Aiaiê, Ulysse accoste au pays des Lestrygons[33], qu'Hésiode associe à la Sicile[34]. Il y arrive après être passé par le pays des Cyclopes puis par l'île d'Éole[35], qui, au moins à partir du Vᵉ siècle, sont respectivement associés à l'Etna et aux îles situées au nord de la Sicile[36]. Après son retour du pays des Cimmériens, Ulysse se rend à nouveau chez Circé, puis arrive chez Charybde et Skylla[37], que Thucydide, comme peut-être Hécatée de Milet avant lui, place de part et d'autre du détroit de Messine[38]. Il débarque ensuite dans l'île d'Hélios, que le poète appelle Thrinakiê[39]. L'île est identifiée à la Sicile au moins dès le début de l'époque hellénistique, et probablement dès le Vᵉ siècle, époque à laquelle Thucydide écrit que la Sicile s'appelait auparavant Trinakria[40]. Il existe ainsi une tradition ancienne, qui remonte au moins en partie à l'époque

d'Hésiode, qui associe cette partie du voyage d'Ulysse à la Grande Grèce, la Sicile et la mer Tyrrhénienne[41].

10 À cette époque, la colonisation de l'Occident est encore très récente. Cumes, considérée par Strabon comme la plus ancienne des colonies grecques de Sicile et d'Italie[42], a été fondée au milieu du VIIIe siècle[43]. Les Grecs étaient vraisemblablement conscients qu'au moment du voyage d'Ulysse, dans un passé reculé, cette région était encore inexplorée. Par la suite, les Grecs ont continué à placer les événements de l'*Odyssée* des siècles avant la colonisation d'Occident[44]. Il n'est donc pas étonnant qu'ils aient situé en Grande Grèce et en Sicile certains lieux mentionnés dans cette œuvre, dont le pays des Cimmériens qui se trouvait « vers les extrémités de l'Océan au courant profond »[45], c'est-à-dire au-delà des limites du monde connu par les Grecs à l'époque d'Ulysse. Mais pourquoi est-ce précisément le lac Averne qui a été identifié au lieu où se déroule la *nekuia* ?

Les demeures souterraines des Cimmériens

11 Au IVe siècle, Éphore, l'une de nos plus anciennes sources concernant le *nekuomanteion* de l'Averne[46], rapporte que les Cimmériens, un peuple de mineurs, vivaient autrefois autour du lac dans des demeures souterraines nommées *argillai*[47]. C'est pour cette raison qu'Homère aurait considéré qu'ils ne voyaient jamais la lumière du soleil[48]. Les Cimmériens, on l'a vu, ne sont pas mentionnés dans d'autres sources concernant la région et il s'agit de toute évidence d'une tentative de rationalisation du texte homérique[49]. Sur quoi s'appuie Éphore pour suggérer l'existence de demeures souterraines à cet endroit ?

12 La région de l'Averne est connue pour ses nombreuses galeries souterraines antiques[50]. Parmi ces dernières, citons notamment la « grotte de Cocceius » qui reliait l'Averne à Cumes[51] et la « Crypta romana », entre Cumes et le littoral, elle aussi attribuée à Cocceius[52], tout comme la « grotte de la Sibylle », qui reliait l'Averne au lac Lucrin[53] (Fig. 1). Cette dernière permet par ailleurs l'accès à un ensemble de salles souterraines appartenant à une villa romaine, où se trouvait notamment une source d'eau chaude[54]. À Baïes a été découvert tout un réseau de galeries, dont l'une comprenait des sources d'eau bouillante et qui semblent avoir appartenu à des thermes[55]. Pourtant, ces différents souterrains sont tous datés de l'époque romaine.

Fig. 1 : Photo satellite des Champs Phlégréens



Source : European Union, Copernicus Sentinel-2 imagery, 21 juillet 2022 (photo modifiée)

13 En revanche, la galerie de l'acropole de Cumes découverte par Amadeo Maiuri en 1932, connue sous le nom d'« antre de la Sibylle », semble antérieure[56]. Son inventeur la datait des VIe ou Ve siècles et différentes dates entre le XIe et le Ve siècle ont été proposées pour sa construction[57]. Mario Pagano, qui a mis en évidence le rôle militaire de cette galerie, a montré que sa construction présuppose des techniques poliorcétiques qui n'apparaissent que vers le milieu du IVe siècle. Il situe la construction de la galerie dans la seconde moitié du IVe ou au IIIe siècle, à une époque où les fortifications de la ville connaissent d'importants travaux[58]. S'il est ainsi possible que cette galerie ait été construite du vivant d'Éphore, il semble peu vraisemblable qu'elle ait pu à cette époque être attribuée à des Cimmériens ayant vécu dans un lointain passé.

14 Aucun souterrain connu n'est antérieur à la fin de l'époque classique ou au début de l'époque hellénistique. Il semblerait ainsi que le texte d'Éphore qui mentionne les demeures souterraines des Cimmériens ne s'appuie pas sur une observation de la région de l'Averne et que la présence de souterrains aux époques postérieures relève d'un hasard plutôt que d'une tradition locale[59]. Notons cependant qu'en 1538, une éruption volcanique entraîna l'apparition d'un nouveau cratère, le Monte Nuovo, à environ 300 m du lac Averne[60]. Le village médiéval de Tripergole et les ruines de thermes antiques furent rayés de la carte et leur emplacement précis ne peut plus être déterminé[61]. Des galeries souterraines existaient-elles à cet endroit avant que l'éruption de 1538 n'en fasse disparaître toute trace ? Il n'est pas possible de répondre à cette question mais en l'état de nos connaissances, rien ne permet d'affirmer que l'existence de souterrains ait effectivement pu jouer un rôle dans la localisation de la *nekuia* à cet endroit.

15 Par ailleurs, des chercheurs ont supposé que c'est en raison de la présence de mines dans la région qu'Éphore fait des Cimmériens un peuple de mineurs[62]. Pour étayer leur hypothèse, ils citent l'unique activité d'extraction attestée dans l'Antiquité, celle des monts Leucogaei mentionnés par Pline, qui se trouvent certainement près de la Solfatare de Pouzzoles[63]. Mais ces monts sont situés à plusieurs kilomètres du lac Averne et nous ignorons s'ils étaient déjà exploités à l'époque classique. Les Champs Phlégréens n'étant pas connus pour leurs mines, rien ne nous permet de considérer le récit sur les Cimmériens comme le reflet d'une importante activité minière à cet endroit.

16 Puisque le lac Averne est situé dans une région ensoleillée, l'idée d'un peuple vivant sous terre a certainement dû apparaître comme l'explication la plus simple au vers homérique selon lequel les rayons du soleil n'atteignent jamais les Cimmériens. Notons par ailleurs que Théophraste, quasi-contemporain d'Éphore, nomme *psuchagôgeia* les ouvertures qui permettent l'aération dans les mines[64]. Ce terme pourrait avoir été mis en lien avec le nom qu'Eschyle donne au personnel du culte de l'oracle des morts consulté par Ulysse, les *psuchagôgoi*, ce qui expliquerait l'association entre les mines et le *nekuomanteion*[65]. Ainsi, ce n'est pas la présence de souterrains et de mines près de l'Averne qui serait à l'origine de la localisation de la *nekuia* à cet endroit ; au contraire, c'est l'identification du lieu mentionné dans l'*Odyssée* avec le lac qui aurait permis l'émergence des traditions dont témoigne Éphore.

L'environnement naturel de l'Averne

17 Les autres sources antiques suggèrent que l'association de l'Averne avec le monde des morts est plutôt due à l'environnement naturel du lac. Ce dernier, situé dans un cratère volcanique[66], fait partie des Champs Phlégréens (« Champs enflammés »), la partie émergée d'une caldera comprenant de nombreux cratères, caractérisée notamment par la présence de fumeroles et de sources thermales[67].

18 Avant d'étudier les correspondances entre cet environnement naturel et les descriptions antiques de l'entrée de l'Hadès, il faut souligner que le paysage autour du lac Averne a connu de fortes modifications depuis l'Antiquité. Dans la région, le niveau du sol est susceptible de s'élever ou de s'abaisser en raison de l'activité volcanique. Ce phénomène, connu sous le nom de bradyséisme, a profondément marqué la région[68]. Il semble par exemple avoir transformé le lac Averne en baie marine dans l'Antiquité tardive[69]. À Pouzzoles, au centre de la caldera, l'observation des colonnes du « temple de Sérapis » (en réalité le *macellum* de la ville antique[70]) a permis de mettre en évidence les variations du niveau du sol depuis l'Antiquité puisque des traces de mollusques indiquent que la mer atteignait à une époque 7 m au-dessus du niveau du sol de l'édifice[71].

19 Par ailleurs, l'éruption de 1538, on l'a vu, a entraîné la formation d'un nouveau cratère volcanique, le Monte Nuovo, très près de l'Averne, qui a fait disparaître les terres qui se trouvaient à cet emplacement. Le bradyséisme et cette éruption ont pu modifier la répartition des fumeroles et des sources d'eau chaude dans la région. Enfin, l'intensification du bradyséisme et de l'activité sismique depuis 1968, comme dans la période précédant l'éruption de 1538, pourrait indiquer une éruption prochaine dans les Champs Phlégréens[72]. Si c'est le cas, nous sommes actuellement en phase pré-

éruptive, contrairement à l'Antiquité qui correspond à une période de repos de la caldera[73].

20 À ces modifications d'origine géologique, il faut ajouter diverses interventions humaines. Nos sources indiquent en effet que vers 37 av. J.-C., Agrippa, à la demande d'Octavien, a relié l'Averne à la mer en faisant construire un canal entre ce lac et le lac Lucrin voisin[74]. C'est à cette occasion qu'il aurait également fait couper les arbres de la forêt de l'Averne[75]. Depuis l'Antiquité, les activités humaines n'ont pas cessé et le lac est aujourd'hui fortement pollué[76]. Pour toutes ces raisons, il est impossible de reconstituer avec précision l'environnement de l'Averne aux époques archaïque ou classique. Néanmoins, ses caractéristiques principales demeurent inchangées et, avec l'aide des sources antiques et des études géologiques modernes, il est possible d'avoir une idée générale du paysage de l'Averne dans l'Antiquité.

L'arrivée d'Ulysse en bateau

21 La région de l'Averne semble offrir de véritables correspondances avec le texte de la *nekuia* homérique[77]. C'est en navigant qu'Ulysse arrive au pays des Cimmériens[78] et c'est près d'une ἀκτή, que l'on peut traduire par promontoire, qu'il doit s'arrêter[79]. Aucun texte antique ne propose d'identification de ce lieu mais plusieurs promontoires se trouvent à proximité du lac Averne, notamment celui du cap Misène, celui de la ville de Dikaiarcheia/Pouzzoles ou ceux de Cumes[80].

22 Près de l'ἀκτή que doit atteindre Ulysse se trouvent les « bois de Perséphone, avec leurs grands peupliers noirs et leurs saules qui perdent leurs fruits »[81]. D'après le traité pseudo-aristotélicien *Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων*, peut-être compilé à l'époque impériale à partir de sources d'époque hellénistique[82], « des arbres denses se trouvent au-dessus [du lac Averne], et certains s'inclinent vers le lac »[83]. Silius Italicus et Strabon mentionnent eux aussi cette « forêt sauvage, aux grands arbres et impénétrable », ce « bois sinistre », qui existait autrefois et qui avait été rasé par Agrippa vers 37 av. J.-C.[84].

23 Le caractère sauvage du lieu avant l'époque impériale est confirmé par les études récentes. Aucune intervention humaine autour du lac n'est connue avant cette époque[85]. Par ailleurs, les études palynologiques révèlent la présence d'une dense végétation composée principalement de chênes à feuillage persistant, à une période qui correspondrait aux époques archaïque, classique et hellénistique. Ainsi, l'Averne semble effectivement avoir été environné d'une forêt dense et feuillue même en hiver. La forte baisse des pollens dans les sédiments et la multiplication des espèces qui traduisent une présence humaine coïncident avec l'apparition d'une faune et d'une flore marines, qui remplacent les espèces dulçaquicoles présentes aux époques précédentes[86]. Bien que les différentes couches stratigraphiques ne puissent pas être datées de façon absolue, ces études semblent confirmer une déforestation contemporaine de l'ouverture d'un canal entre le lac Lucrin et le lac Averne, que les sources antiques attribuent à Agrippa. Strabon ajoute par ailleurs que le lac était ombragé (κατάσκιον) par la dense végétation, ce qui pourrait être mis en lien avec l'affirmation d'Homère selon laquelle la lumière du soleil n'atteignait jamais les Cimmériens[87].

24 La situation du lac Averne, près de la côte mais non directement accessible par bateau, s'accorde parfaitement avec le texte de l'épopée : arrivé près du promontoire et du bois

de Perséphone, Ulysse doit en effet accoster et « aller par lui-même jusqu'à l'humide demeure d'Hadès »[88]. Cette dernière se trouve à l'endroit où « le Pyriphlégéthon et le Cocyte, qui est un bras du Styx, s'écoulent dans l'Achéron »[89]. Différents éléments du paysage autour de l'Averne ont été identifiés à ces fleuves infernaux dans l'Antiquité.

25 Selon le Pseudo-Aristote, en raison de la présence d'eaux chaudes, « toute la région est appelée Pyriphlégéthon »[90], du nom du fleuve infernal aux flammes ardentes. Strabon, au contraire, affirme que les habitants « ont reconnu le Pyriphlégéthon dans les eaux chaudes qui se trouvent à proximité [de l'Averne] et dans l'Achérousia » (ἐκ τῶν θερμῶν ὑδάτων τῶν πλησίον καὶ τῆς Ἀχερουσίας)[91]. La localisation par le même auteur de l'Achérousia entre Cumes et le Cap Misène[92] indique qu'il s'agit de l'actuel lac Fusaro[93]. Ce dernier est décrit par les sources anciennes comme un lac ou marais (λίμνη ou *palus*)[94] que le Géographe qualifie de vaseux (τεναγώδης)[95]. Or les lacs et marais font partie des éléments qui interviennent de façon récurrente dans la description de paysages infernaux[96]. Mais pourquoi le lac Fusaro semble-t-il spécifiquement associé au Pyriphlégéthon par Strabon ?

26 Au XIXe siècle, l'eau du lac pouvait atteindre environ 30º C en été en raison de la présence de sources chaudes et de la faible profondeur[97]. Cette température ne semble pas suffire à expliquer l'association du lac avec le fleuve infernal, mais elle était suffisamment élevée pour causer la mort d'un nombre important d'huîtres élevées dans le lac[98]. Cependant, dans l'Antiquité, c'était surtout le lac Lucrin qui était connu pour son ostréiculture à partir de la fin du IIe siècle av. J.-C.[99]. Même s'il n'est pas exclu que des huîtres aient également été élevées à des époques antérieures dans l'Achérousia[100], aucune source ne mentionne un tel élevage. Il n'est donc pas certain que les habitants de la région aient pu être témoins de la mort simultanée d'un grand nombre d'huîtres et qu'ils aient pour cette raison mis ce lac aux eaux chaudes en lien avec le Pyriphlégéthon. Par ailleurs, comme son nom l'indique, le lac Achérousia était mis en relation avec le lac infernal homonyme et avec le fleuve Achéron dans l'Antiquité ; aucune source en dehors de Strabon ne l'associe au Pyriphlégéthon. En réalité, dans le texte du Géographe, le terme καὶ après πλησίον serait un ajout et il faudrait lire : ἐκ τῶν θερμῶν ὑδάτων τῶν πλησίον τῆς Ἀχερουσίας[101] : les habitants « ont reconnu le Pyriphlégéthon dans les eaux chaudes qui se trouvent à proximité de l'Achérousia ».

27 Dans sa description de l'Averne, Strabon ajoute que « là, près de la mer, il y a une source d'eau potable, mais tous s'en tenaient éloignés, la tenant pour l'eau du Styx »[102]. L'auteur ne donne pas plus d'informations à son sujet mais il s'agissait certainement d'une eau à la forte odeur de soufre, comme on en trouve dans cette région volcanique[103]. Cette odeur désagréable a pu être mise en lien avec le fleuve dont le nom était censé dériver du verbe στυγέω, « abhorrer »[104]. Ce sont ainsi les caractéristiques des eaux de cette région volcanique qui expliquent leur association avec les trois fleuves infernaux. Quant au Cocyte, fleuve aux cris plaintifs, il n'est pas mentionné par nos sources sur l'Averne, probablement en raison de l'absence d'eaux particulièrement bruyantes dans la région.

28 Dans le passage de l'*Odyssée* qui décrit le lieu où doit se rendre Ulysse, ce fleuve est présenté comme un ἀπορρώξ de l'eau du Styx[105], terme qui désigne un bras de rivière qui tombe en cascade. Le Pyriphlégéthon et le Cocyte sont par ailleurs qualifiés d'ἐρίδουποι, « au bruit retentissant »[106], ce qui sous-entend qu'ils se déversent avec force dans l'Achéron. C'est devant une πέτρη que ces deux fleuves confluent. Dans les poèmes homériques, ce terme désigne souvent une sorte de falaise. Le vocabulaire

suggère ainsi un environnement montagneux[107]. L'idée d'un fort relief reste présente dans les sources postérieures qui décrivent des paysages infernaux[108]. Or l'Averne est situé dans un cratère volcanique aux parois qui s'élèvent actuellement à 25 m au-dessus du niveau du lac au nord-est et jusqu'à 75 m du côté sud-ouest[109]. Selon le Pseudo-Aristote, « on raconte que des collines entourent [le lac] en cercle, et que leur hauteur n'est pas inférieure à trois stades »[110], soit plus de 500 m environ. Il s'agit évidemment d'une exagération mais ce passage indique que la hauteur des parois du cratère volcanique et leur forme circulaire devait sembler particulièrement remarquable[111]. Grâce à sa localisation dans un cratère, l'Averne apparaissait comme un lac hors du commun tout en correspondant aux représentations grecques qui situaient l'entrée de l'Hadès dans des endroits escarpés.

Un lac sans oiseaux ?

29 Lorsqu'Ulysse arrive à l'endroit mentionné par Circé, le poète ne décrit pas une nouvelle fois le paysage mais indique seulement que les Cimmériens vivent dans l'obscurité, « couverts de brumes et de nuées »[112]. Dans leurs descriptions de l'Averne, les auteurs antiques insistent quant à eux sur les exhalaisons de gaz mortelles pour les oiseaux, qui auraient valu au lac son nom grec d'Aornos, « sans oiseaux »[113]. S'agit-il simplement de l'étymologie populaire d'un nom d'origine indigène ? C'est vraisemblable, même si d'un point de vue linguistique, il est tout à fait envisageable que le lac tire son nom de l'adjectif composé ἄορνος, formé sur le substantif ὄρνις, « oiseau » précédé d'un ἀ- privatif[114]. Dans l'Antiquité, cet adjectif ou le toponyme qui en dérive désignent d'autres lieux associés à des oracles des morts ou à des émanations de gaz[115], probablement sous l'influence des récits concernant le lac Averne en Italie. Le toponyme Aornos est également attesté en Bactriane et en Inde dans les sources grecques. Dans les deux cas, il s'agit manifestement de l'adaptation en grec d'un nom indigène[116] mais, au plus tard à l'époque impériale, les auteurs anciens le font également dériver du substantif ὄρνις[117]. À la fin du IVe siècle av. J.-C., le dramaturge Python de Catane semble suggérer qu'il était possible d'évoquer les morts à Aornos de Bactriane[118]. Il est ainsi possible, dans ce cas également, de reconnaître une allusion au lac Averne. Quant à l'adjectif ἄορνος, il n'est employé que dans des passages concernant des lieux dénommés Aornos ou associés à des Ploutonia[119]. Cela semble infirmer l'existence d'un adjectif ἄορνος indépendant des traditions sur l'Averne et qui aurait donné son nom au lac.

30 L'affirmation selon laquelle les oiseaux fuyaient l'Averne en raison d'émanations gazeuses est-elle néanmoins plausible d'un point de vue géologique ? Timée et le pseudo-Aristote semblent affirmer le contraire. Selon le premier, « la plupart des êtres qui sont habitués à vivre près de ce lac prospèrent »[120] et le second rapporte que « ceux qui y sont allés disent qu'il y a une multitude de cygnes sur le lac »[121]. En réalité, les études géologiques suggèrent bien la présence de sources de gaz au fond de l'Averne[122] et il n'est pas exclu que les auteurs antiques préservent le souvenir de périodes d'augmentation de l'activité volcanique et des émanations gazeuses sublacustres, même si un tel phénomène n'est pour l'instant pas documenté à cet endroit[123].

31 Il est également possible que les sources antiques fasse référence à des éruptions limniques, qui se produisent dans les lacs méromictiques, c'est-à-dire dont les couches d'eau de surface et de profondeur ne se mélangent que très rarement[124]. Dans de tels

lacs, de fortes quantités de gaz peuvent s'accumuler en profondeur et être relâchées lorsque les différentes couches du lac se mélangent. En 1986, lors d'une telle éruption limnique au lac Nyos (Cameroun), la quantité de dioxyde de carbone relâchée fut si importante qu'elle fit plus de 1500 victimes humaines et des milliers de victimes animales sur une surface de près de 35 km² autour du lac[125]. Le lac Averne, qui est lui-même un lac méromictique, est également sujet à des éruptions limniques[126]. Cependant, comme son volume est bien moins important, la quantité de gaz qui se trouve dans ses couches inférieures est insuffisante pour produire une éruption limnique de l'ampleur de celle qui eut lieu au lac Nyos[127].

32 Toutefois, le mélange des eaux profondes du lac, sans oxygène mais riches en sulfure d'hydrogène et en gaz carbonique, avec les eaux de surface, a été observé à plusieurs reprises au cours des dernières années par période de grand froid[128]. Ces événements eurent pour conséquence la mort soudaine de centaines, voire de milliers de poissons du lac. En 2012, le phénomène, intensifié par la présence de micro-algues[129], a duré plus d'un mois et demi[130], au cours duquel l'eau est passée de la couleur verte au bleu clair, avant de devenir presque noire[131]. Le lac dégageait une « puanteur de mort », probablement due à la décomposition de cadavres de poissons[132]. Les journaux ont fait le lien entre cet événement et les traditions qui situaient l'entrée des Enfers à cet endroit[133].

33 Pourtant, aucune source antique ne mentionne la mort soudaine de centaines de poissons, ce qui semble particulièrement étonnant s'il s'agissait d'un phénomène régulier. En réalité, il est probable que le lac n'ait pas abrité de poissons avant le creusement du canal qui l'a relié au lac Lucrin à l'époque d'Agrippa[134]. Cependant, en 2012, le mélange des couches profondes et de surface du lac semble avoir également causé la mort de quelques mouettes[135]. Il n'est donc pas exclu que, dans l'Antiquité, après des périodes particulièrement longues sans mélange des eaux du lac, la quantité de gaz accumulée dans les couches profondes ait été suffisamment importante pour tuer un certain nombre d'oiseaux.

34 Cette hypothèse demeure malgré tout très incertaine et de tels événements ne produisent pas d'exhalaisons visibles à l'œil nu comparables aux brumes mentionnées dans l'*Odyssée*. Il n'est donc pas certain qu'en l'absence de poissons et d'instruments de mesure modernes, ce phénomène géologique ait été perceptible dans l'Antiquité. Par ailleurs, nous ignorons si de telles traditions concernant les exhalaisons et l'absence d'oiseaux existaient déjà à l'époque classique. Strabon cite comme unique source à ce sujet les gens du pays (ἐπιχώριοι)[136] et non Éphore, qui n'est mentionné que dans la suite du passage[137]. Certes, ce sont également les gens du pays que le Géographe cite comme source concernant la présence ancienne de Cimmériens autour de l'Averne, alors que nous apprenons plus loin que cette information apparaissait déjà chez Éphore. Il est donc possible que l'historien du IVe siècle ait mentionné les émanations gazeuses de l'Averne, mais une telle hypothèse est tout sauf certaine.

35 Il n'est pas non plus certain que l'Averne ait été mentionné par Héraclide du Pont au IVe siècle. D'après cet auteur, cité par le Pseudo-Antigonos et le Paradoxographus Vaticanus, tous les oiseaux qui survolent un lac situé chez les Sarmates ou Sauromates meurent. Les paradoxographes ajoutent que « cela semble se produire également autour de l'Averne »[138]. Cette deuxième information n'est pas directement attribuée à Héraclide. Lorsque le Paradoxographus Florentinus, qui ne semble pas dépendre du texte du Pseudo-Antigonos[139], mentionne le passage d'Héraclide concernant les oiseaux

du lac qui existe chez les Sauromates, il ne fait aucune mention de l'Averne[140]. Quelques paragraphes plus loin, il indique que les feuilles qui tombent à la surface s'enfoncent dans le lac Averne, sans citer Héraclide[141]. Il est donc probable que ce lac n'apparaissait pas dans les écrits de cet auteur. De plus, la source du Paradoxographus Florentinus dans ce passage pourrait avoir ignoré la tradition selon laquelle les oiseaux ne pouvaient pas survoler le lac, peut-être parce qu'il s'agissait d'un auteur antérieur à l'établissement de cette tradition.

36 Le passage du Pseudo-Antigonos qui mentionne l'Averne apparaît dans une partie de son texte qui, comme l'auteur l'indique lui-même, s'appuie principalement sur l'œuvre de Callimaque[142]. Ce dernier est généralement considéré comme un compilateur de curiosités naturelles mentionnées par d'autres auteurs[143]. Or dans cette partie du texte du Pseudo-Antigonos, Théophraste est cité à deux reprises. La première citation concerne un lieu proche des îles éoliennes où l'eau bout à cause de la chaleur ; dans le deuxième passage, il est question d'une eau mortelle près de Phénée en Arcadie, qui est appelée « eau du Styx »[144]. Il est probable que ces deux passages proviennent du traité de Théophraste *Sur l'eau* en trois livres[145], qui constituerait une source du pseudo-Antigonos, soit directement, soit par l'intermédiaire de l'œuvre de Callimaque[146]. Puisque Théophraste s'intéresse aussi bien aux sources d'eau chaude qu'aux eaux considérées comme infernales[147], il est très probable qu'il ait également étudié les Champs Phlégréens et le lac Averne. Or le philosophe péripatéticien, comme son maître Aristote, considère que de grandes quantités d'air sont piégées dans le sous-sol terrestre et que les mouvements de ces masses d'air sont une des causes fréquentes des séismes[148]. Il n'est donc pas impossible que Théophraste soit à l'origine de l'idée d'un souffle d'air d'origine souterraine qui aurait été libéré à travers les eaux du lac.

Paysages volcaniques et paysages infernaux

37 Rien ne nous interdit donc de considérer que la mention d'exhalaisons tueuses d'oiseaux résulte d'une fausse étymologie du nom du lac, apparue après l'identification de l'Averne comme le lieu de la *nekuia*. Une telle étymologie pourrait en partie avoir été inspirée par la présence d'émanations de gaz à d'autres endroits des Champs Phlégréens. Entre l'Averne et le lac Fusaro, un lieu-dit doit son nom de Mofete à la présence de mofettes, émanations de gaz qui proviennent du sol mais de température inférieure à celle des fumeroles[149]. Nous ignorons si elles existaient déjà dans l'Antiquité, mais d'autres mofettes et fumeroles aujourd'hui disparues ont pu exister dans la région. En effet, Strabon écrit que « toute la contrée [de Dikaiarcheia/Pouzzoles] jusqu'à Baïes et jusqu'aux environ de Cumes est pleine de soufre, de feu et de sources chaudes »[150]. Les fumeroles et mofettes autour de l'Averne permettent-elles d'expliquer la localisation de la *nekuia* près de l'Averne[151] ?

38 Au Ier siècle avant J.-C., Lucrèce mentionne « tous les lieux et tous les lacs qu'on nomme Averne [...] car ils sont hostiles à tous les oiseaux » et ajoute qu'« un tel le lieu se trouve près de Cumes, où fument des montagnes remplies de soufre âcre, enrichies de sources chaudes »[152]. Chez Silius Italicus, les notables de Capoue font visiter la région à Hannibal. Juste après lui avoir montré l'Averne et le lac Achérousia, près desquels se trouvaient autrefois les demeures cimmériennes, « ils présentent le spectacle des champs qui exhalent toujours des vapeurs de soufre et de feu et de bitume bouillonnant », où la terre « exhale dans les airs des effluves stygiens »[153]. Ces auteurs

semblent ainsi associer l'Averne ou les Enfers aux émanations de gaz des Champs Phlégréens.

39 Pourtant, aucune source grecque concernant les traditions associées au lac ne mentionne la présence de fumeroles à proximité. Strabon parle d'ἀναφερομένων ἀέρων (« brumes montantes ») pour désigner les exhalaisons de l'Averne. Le *LSJ* cite ce passage comme unique exemple d'utilisation du terme ἀήρ pour désigner des exhalaisons gazeuses et le choix du vocabulaire semble révéler une allusion au texte de l'*Odyssée*, qui mentionne les Cimmériens « couverts de brumes (ἠέρι) et de nuées »[154]. Au Ier siècle ap. J-C., le stoïcien Cornutus écrit quant à lui que « de façon plus conforme aux sciences de la nature, le lac Aornos (« Averne/sans oiseaux ») a probablement été nommé ainsi d'après l'air (ἀήρ) ». Il s'agit de toute évidence d'une référence aux récits sur les exhalaisons gazeuses en provenance du lac. Cependant, on peut y voir également une allusion au texte homérique puisque le philosophe ajoute que « parfois, les Anciens appelaient aussi bien les ténèbres que le brouillard "air" »[155]. Si le terme ἀήρ permet de souligner le lien entre l'Averne et le pays des Cimmériens, ce sont au contraire les mots θεῖον (« fumée de soufre ») et ἀναπνοή (« exhalaison ») que Strabon emploie pour décrire les fumeroles des Champs Phlégréens[156]. Le choix du vocabulaire pourrait ainsi révéler que le Géographe n'associe pas ces émanations gazeuses à l'entrée de l'Hadès.

40 Au contraire, ces vapeurs volcaniques semblent plutôt avoir été mises en lien avec Héphaïstos et les Géants. En effet, comme nous l'apprend le Géographe, la Solfatare de Pouzzoles, qui, avec ses nombreuses fumeroles, est aujourd'hui la partie de la plus active de la caldera, est plutôt connue comme « l'agora d'Héphaïstos » par les Grecs[157]. Par ailleurs, Diodore de Sicile cite Timée et des auteurs antérieurs non spécifiés comme sources concernant la localisation de la Gigantomachie dans les Champs Phlégréens[158]. Selon Strabon, « il faut rapporter aux émissions de feu et d'eau l'histoire des blessures faites par la foudre aux Géants qui tombèrent sur ce champ de bataille »[159].

41 Si l'association entre gaz mortels et Enfers nous paraît aujourd'hui aller de soi, elle n'était pas nécessairement évidente pour les peuples de la Méditerranée antique. Ainsi, à Hiérapolis de Phrygie, le lieu de culte centré autour d'une source de gaz mortel était vraisemblablement dédié à la Mère phrygienne avant la fondation de la cité grecque et l'introduction de Plouton et Korè dans le sanctuaire[160]. De même, la déesse indigène Mefitis qui était honorée près des sources de gaz mortelles d'Ampsanctus, en Italie, ne semble avoir été associée aux Enfers que par les auteurs romains à partir de l'époque de Varron[161].

42 Inversement, les émanations gazeuses n'interviennent pas dans les descriptions et mentions de paysages catabatiques dans les œuvres théâtrales du Ve siècle telles que les fragments des *Évocateurs d'âmes* d'Eschyle[162], l'*Œdipe à Colone* de Sophocle, l'*Alceste*, les *Troyennes* et l'*Héraklès* d'Euripide[163], ou encore les *Grenouilles* d'Aristophane[164]. De façon générale, jusqu'à la fin du Ve siècle au moins, elles sont complètement absentes des descriptions de paysages infernaux et les Grecs ne situent jamais l'entrée de l'Hadès dans des paysages volcaniques[165]. On ne trouve pas non plus d'émanations gazeuses provenant du sous-sol en Thesprotie, au cap Ténare ou à Héraclée du Pont, où des sources situent des catabases et des *nekuomanteia* ou *psychopompeia* (« passages des âmes »)[166].

43 Il est ainsi clair que les Grecs des époques archaïque et classique n'associaient pas les paysages volcaniques à l'Hadès et que ce n'est pas en raison des fumeroles et mofettes des Champs Phlégréens que l'Averne a été considéré comme le lieu de la *nekuia*. Il faut donc admettre que nos sources qui décrivent le lac nous renseignent principalement sur les traditions d'époques hellénistique et impériale.

L'Averne, une λίμνη profonde

44 En revanche, les sources d'époque classique sont nombreuses à situer l'entrée du monde des morts près d'une λίμνη[167]. Dans ce contexte, le terme est généralement traduit par « marais »[168], mais dans les sources du Ve siècle, une traduction par « lac » est tout à fait possible. Les roseaux mentionnés par Eschyle[169], par exemple, poussent aussi bien dans les marais que sur les berges des lacs[170]. Au contraire, Eschyle comme Aristophane insistent sur la profondeur de l'étendue d'eau[171], alors que les marais sont caractérisés par leur faible profondeur[172]. Le terme λίμνη désigne en fait toute étendue d'eau fermée et stagnante[173] et, dans les descriptions de paysages infernaux, il peut renvoyer aussi bien à des lacs qu'à des marais. C'est ce même terme de λίμνη qui est justement employé dans les sources de langue grecque à propos de l'Averne[174].

45 L'image d'un lac ou marais infernal qui se développe à l'époque classique au détriment de celle des fleuves infernaux est étroitement liée à la figure du nocher Charon, qui apparaît pour la première fois dans nos sources vers la fin du VIe siècle[175]. L'idée selon laquelle on accédait au sanctuaire oraculaire de l'Averne en navigant (εἰσέπλεον)[176] doit peut-être être comprise comme une allusion à la barque de Charon. L'accès aux portes de l'Hadès, que ce soit au moment de la mort, lors d'une catabase ou simplement pour consulter un *nekuomanteion*, n'est possible qu'en traversant une étendue d'eau en barque.

46 Dans les sources qui nous sont parvenues, la localisation de l'entrée de l'Hadès près d'un lac apparaît pour la première fois dans les *Évocateurs d'âmes* d'Eschyle[177], dont seuls quelques fragments subsistent. Certains chercheurs ont supposé que le tragédien situait l'action dans le *nekuomanteion* de l'Averne ou dans celui de l'Achéron en Thesprotie. Par exemple, Katerina Mikellidou note qu'Eschyle annonce la localisation précise où se situe l'action dans toutes ses œuvres qui ont été préservées et suppose qu'il en allait de même dans l'œuvre en question[178]. Toutefois, il s'agit toujours de pièces dont les protagonistes sont des humains et dont l'action se déroule dans des cités bien réelles — Argos, Thèbes ou encore Suse[179]. Au contraire, dans les *Évocateurs d'âmes*, Ulysse doit se rendre à la frontière du monde des morts, inaccessible aux mortels. Rien n'indique que dans ce cas également, Eschyle ait effectivement proposé une localisation précise pour son œuvre[180].

47 S'est-il néanmoins inspiré d'un *nekuomanteion* réel — celui de l'Averne ou de Thesprotie ? Si l'on suppose que c'est l'Averne qui lui a servi de modèle, il faut encore expliquer pourquoi les Grecs ont situé la *nekuia* d'Ulysse à cet endroit : comme on l'a vu, les paysages volcaniques caractérisés par la présence de fumeroles ne sont pas associés à l'Hadès, tandis que les forêts, les promontoires, les falaises escarpées et les sources chaudes sont des éléments de paysages trop fréquents pour constituer une explication suffisante. Même si l'on suppose que la tradition est née de la présence de sources thermales mises en lien avec le Pyriphlégéthon — ce qui n'aurait pas de parallèles —, il

resterait encore à comprendre pourquoi c'est justement l'Averne, plutôt qu'un autre endroit des Champs Phlégréens, qui a été identifié comme le lieu de la *nekuia*.

48 Il est plus simple de supposer au contraire que l'épisode de l'*Odyssée* a été localisé près de l'Averne parce que les Grecs considéraient déjà qu'un lac se trouvait à l'entrée de l'Hadès. La mention d'une λίμνη dans l'œuvre d'Eschyle peut très bien s'expliquer sans que le poète ne fasse nécessairement référence à un lieu précis. En effet, alors qu'à l'époque archaïque, les textes suggèrent un passage presque instantané du monde des vivants au monde des morts, le voyage des défunts devient plus difficile dans les textes d'époque classique. C'est cette évolution que pourrait refléter l'apparition de lacs ou marais, aux eaux immobiles, aux côtés des fleuves au débit rapide, présents dans les descriptions antérieures de paysages infernaux[181].

49 Les *Évocateurs d'âmes*, on l'a dit, constituent la première mention d'une λίμνη à l'entrée de l'Hadès. C'est également dans cette pièce que, pour la première fois dans nos sources, la pratique nékyomantique est institutionnalisée[182], avec un personnel du culte rattaché à un oracle, là où dans l'*Odyssée*, Ulysse devait pratiquer seul le rituel destiné à faire remonter les âmes des défunts. Dans ce cas, ce n'est peut-être pas un hasard si les premières mentions du *nekuomanteion* de l'Averne et de celui de Thesprotie sont contemporaines ou légèrement postérieures à l'époque d'Eschyle[183]. Au contraire, cela pourrait indiquer que c'est justement l'œuvre du tragédien qui a donné naissance aux traditions concernant des oracles des morts et à l'association entre lacs et entrées de l'Hadès. La citation d'un vers des *Évocateurs d'âmes* dans les *Grenouilles* d'Aristophane[184] atteste en effet l'influence qu'a eue cette pièce sur les représentations de l'Hadès.

50 Mais pourquoi est-ce précisément l'Averne, plutôt qu'un autre lac de Grande Grèce ou de Sicile, qui a été associé à la *nekuia* d'Ulysse ? Pour les Grecs, la λίμνη infernale est particulièrement profonde et, pour cette raison, elle permet la communication avec le monde des morts situé très profondément sous terre. C'est ce que suggère le fragment des *Évocateurs d'âmes* d'Eschyle dans lequel Ulysse reçoit l'instruction de sacrifier un animal et de laisser couler son sang vers la « sombre profondeur » (βένθος ἀμαυρόν) du lac afin qu'il serve de « boisson pour les morts » (ποτὸν ἀψύχοις)[185]. C'est par là que les morts remonteront (ἀνεῖναι) ensuite. La même idée selon laquelle certains lacs sont tellement profonds qu'ils mènent directement vers le monde souterrain des morts se retrouve plus tard dans un passage de Pausanias qui écrit qu'« il n'y a pas de limite à la profondeur du lac Alkyonia », près de Lerne, « à travers lequel les Argiens racontent que Dionysos alla jusqu'à l'Hadès pour faire remonter Sémélè »[186]. Or plusieurs sources notent l'« incroyable profondeur » (βάθος ἄπιστον) du lac Averne[187]. En réalité, sa profondeur n'atteint actuellement que 34 m et était moins importante dans l'Antiquité[188]. Mais cette impression est peut-être due en partie à sa forme de cratère puisque, comme le note Strabon, le lac est « profond jusque près des bords » (ἀγχιβαθής)[189].

51 Sa forme devait sembler d'autant plus singulière que les Grecs ne semblent pas avoir été conscients que l'Averne était un cratère volcanique[190]. Au contraire, ils y reconnaissaient peut-être un *barathron*, une ouverture à la surface de la terre caractéristique des terrains karstiques[191]. C'est à travers de tels *barathra* que certaines rivières identifiées aux fleuves infernaux disparaissent pour continuer leur cours de façon souterraine[192]. Aristote écrit quant à lui, en parlant de la mer Caspienne, que « puisque de nombreuses et grandes rivières s'y jettent et qu'il n'a pas d'écoulement visible, [ce lac] se jette sous terre »[193]. Alors que l'eau de la plupart des lacs se déverse

dans des rivières émissaires, l'Averne, parce qu'il est situé dans un cratère, ne disposait d'aucun effluent avant les travaux d'Agrippa et le niveau de l'eau était régulé par évaporation uniquement[194]. Pour cette raison, comme dans le cas de la mer Caspienne, les Grecs ont peut-être supposé que l'eau de l'Averne s'écoulait sous terre et que le lac était ainsi en communication avec les rivières infernales. Virgile semble lui aussi considérer l'Averne comme un lieu de passage vertical vers les Enfers : dans son célèbre vers *Facilis descensus Averno*, le nom du lac ne serait pas au datif, mais à l'ablatif : « il est facile de descendre à travers l'Averne », et non « il est facile de descendre dans l'Averne »[195].

52 Notons par ailleurs qu'à partir du IIIe siècle av. J.-C., divers auteurs rapportent que « bien que de nombreux arbres poussent autour [du lac], aucune des feuilles qui tombent [de ces arbres] ne tombe sur le lac »[196]. Une explication possible est la présence majoritaire d'arbres à feuilles persistantes autour du lac[197]. En effet, les feuilles de ces arbres ont une longévité de plusieurs années et ne tombent pas toutes au même moment. En automne, l'Averne devait donc se démarquer des autres lacs recouverts de feuilles mortes. D'autres auteurs antiques proposent cependant une explication différente à l'absence de feuilles à la surface de l'eau : selon eux, les feuilles qui tombent dans le lac coulent immédiatement[198]. La flottabilité des feuilles dépend d'un grand nombre de facteurs liés aussi bien aux caractéristiques des espèces végétales qu'à celles de l'eau[199]. Cependant, les feuilles des arbres à feuillage persistants, tels que ceux qui existaient autour de l'Averne, ont généralement une longue durée de flottaison[200]. Il n'est donc pas certain que l'affirmation de ces auteurs s'appuie sur une observation directe de ce phénomène.

53 Quoi qu'il en soit, cette affirmation peut être mise en lien avec le passage de Pausanias concernant le lac Alkyonia. En effet, le Périégète a entendu dire que l'eau de ce lac « est naturellement disposée à attirer vers le bas toute personne qui ose le traverser à la nage et après l'avoir prise par dessous, elle l'emporte vers le fond »[201]. On retrouve certainement ici l'idée selon laquelle le lac constitue un lieu de passage vers le monde souterrain ; par ailleurs, ce texte suggère qu'il est facile d'entrer dans le monde des morts mais qu'il est impossible d'en repartir[202]. Même si nos sources ne disent pas que le lac Averne attirait lui aussi les personnes vers les profondeurs, l'idée selon laquelle les feuilles mortes coulaient immédiatement a pu renforcer l'aspect terrifiant du lac.

Les couleurs du lac

54 Pour Timée, l'absence de feuilles à la surface de l'Averne explique que le lac « demeure pur »[203]. Le Pseudo-Aristote écrit lui aussi que « l'eau est tellement pure que les gens qui la regardent s'en émerveillent »[204] et Diodore de Sicile ajoute que « comme son eau est très pure, elle semble de couleur bleu foncé en raison de sa profondeur excessive »[205]. Les travaux d'Agrippa ont altéré la qualité de l'eau, mais cette description correspond parfaitement à celle d'autres lacs situés dans des cratères volcaniques. En particulier, dans le lac de Crater Lake (Oregon), d'une profondeur maximale de 594 m, la clarté de l'eau est exceptionnelle et des objets sont visibles jusqu'à une profondeur de 30 m en moyenne[206]. Au milieu du XIXe siècle, les premières personnes d'origine européenne qui arrivèrent jusqu'au lac, des chercheurs d'or, lui donnèrent le nom de « Deep Blue Lake »[207].

55 L'adjectif employé par Diodore pour décrire la couleur du lac Averne est κυάνεος[208]. Ce terme « désigne une surface d'un bleu sombre et luisant, traversée par la lumière »[209]. Lorsqu'il se rapporte à la mer, il véhicule l'idée d'une obscurité effrayante[210]. Par ailleurs, le terme est fréquemment associé à la mort ; il « souligne le passage de la lumière à l'obscurité et accompagne le voyage vers la noire demeure d'Hadès »[211]. Theognis mentionne par exemple « les portes bleu sombre (κυανέας), qui enferment les âmes des morts »[212]. La pureté des eaux du lac semble ainsi avoir fait de l'Averne un lieu remarquable et la couleur de ses eaux pourrait avoir contribué à suggérer une association avec l'entrée des Enfers.

56 Notons pour finir qu'à plusieurs reprises ces dernières années, en raison du développement de la cyanobactérie *Planktothrix rubescens*, l'eau du lac s'est teintée d'une couleur rougeâtre ou pourpre[213] (Fig. 2), que les Grecs auraient peut-être qualifiée de πορφύρεος[214]. Rappelons toutefois que les travaux d'Agrippa ont définitivement modifié l'environnement de l'Averne, tandis que les activités humaines les plus récentes ont pollué son eau de façon irréversible[215]. La cyanobactérie *Planktothrix rubescens* se développe principalement dans un environnement eutrophique, c'est-à-dire riche en nutriments[216]. Or la grande clarté de l'eau de l'Averne dans l'Antiquité suggère qu'il s'agissait d'un environnement oligotrophique avant les travaux d'Agrippa[217]. Cependant, le développement de cyanobactéries telles que *Planktothrix rubescens* a également été documenté dans des lacs oligotrophiques[218]. Sans que cette hypothèse ne soit très probable, il n'est donc pas exclu que le lac Averne ait pu se colorer de pourpre dans l'Antiquité, de façon suffisamment exceptionnelle pour qu'un tel événement passe inaperçu dans nos sources. Si les habitants de la région ont été témoins d'une telle coloration pourpre du lac, ils pourraient y avoir vu une confirmation supplémentaire de l'association de l'Averne avec le monde des morts, πορφύρεος étant l'un des adjectifs qui qualifient la mort dans les textes grecs[219].

Fig. 2 : Le lac d'Averne avant (gauche) et après (droite) le développement de la cyanobactérie *Planktothrix rubescens*



Source : European Union, Copernicus Sentinel-2 imagery

57 L'eutrophisation est généralement due aux activités humaines, même si ce phénomène peut dans certains cas avoir des causes naturelles[220]. La survenue d'un épisode de prolifération de cyanobactéries semble ainsi moins improbable après les travaux d'Agrippa et la déforestation de la zone autour du lac. Dans ce cas, les habitants de la

région auraient-ils pensé aux traditions situant la porte des Enfers à cet endroit[221] ? Ce n'est pas exclu, mais nos sources indiquent que ces travaux « fi[rent] de ces lieux pestilentiels des lieux agréables »[222], que les habitants n'associaient peut-être plus à l'entrée du monde des morts.

Conclusion

58 En raison de toutes les modifications, d'origine tant humaine que naturelle, qu'a connues le lac Averne, il est aujourd'hui difficile d'imaginer à quel point il devait sembler remarquable lorsqu'il était encore entouré d'une dense forêt et que ses eaux étaient parfaitement transparentes et d'une couleur bleu sombre. Il ne fait aucun doute que ce sont les caractéristiques géologiques particulières du lac qui expliquent son association avec la *nekuia*. Toutefois, les émanations gazeuses des Champs Phlégréens ne semblent pas avoir été déterminantes dans le choix de la localisation de l'épisode homérique. Même si l'association entre les paysages volcaniques et les Enfers nous semble naturelle, elle est en fait culturellement déterminée.

59 Des chercheurs ont déjà reconnu que la mention d'une λίμνη de feu et de soufre dans l'*Apocalypse* de Jean doit à la fois aux passages de l'Ancien Testament dans lesquels Sodome et Gomorrhe sont détruites par du soufre et du feu et aux représentations grecques qui situent un lac ou un marais à l'entrée de l'Hadès[223]. Mais les récits concernant l'Averne n'y sont peut-être pas étrangers. Virgile, dans l'*Énéide*, décrit lui aussi un lac Averne qui dégage des exhalaisons puissantes (*halitus*) tuant tout oiseau le survolant[224]. Le succès non démenti de son œuvre depuis l'Antiquité pourrait avoir en grande partie influencé notre imaginaire moderne.

60 Aux époques archaïque et classique, les paysages volcaniques ne sont jamais associés aux paysages infernaux. La localisation du passage homérique au bord de l'Averne peut s'expliquer par la représentation, à partir de l'époque classique, de l'entrée de l'Hadès sous la forme d'un lac profond que l'on ne peut traverser que sur la barque de Charon. Cela suggère que ce n'est qu'au Vᵉ siècle que l'Averne a été identifié pas les Grecs avec le lieu de la *nekuia*. Or le *nekuomanteion* est déjà considéré comme un sanctuaire disparu par Éphore au IVᵉ siècle[225]. Faut-il en conclure que l'oracle des morts n'a fonctionné que pendant un siècle environ ? La question qu'il faut poser est plutôt la suivante : y a-t-il jamais eu un véritable *nekuomanteion* au bord du lac Averne ? C'est à cette question que sera consacrée la deuxième partie de cette étude.

BIBLIOGRAPHIE

d'Agostino 2009 : B. d'Agostino, « Pithecusae e Cuma all'alba della colonizzazione », in *Cuma.* Atti del quarantottesimo convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto 27 Settembre – 1 Ottobre 2008), Taranto 2009, 171-196.

Alföldy-Găzdac, Găzdac 2013 : Á. Alföldy-Găzdac, C. Găzdac, « „Who Pays for the Ferryman?" The Testimony of Ancient Sources on the Myth of Charon », *Klio* 95, 2 (2013), 285-314.

D'Andria 2018 : F. D'Andria, « The Ploutonion of Hierapolis in Light of Recent Research (2013-17) », *Journal of Roman Archaeology* 31 (2018), 90-129.

Antonelli 1994 : L. Antonelli, « Aristodemo Μαλακος e la dea dell'Averno. Per una storia del culto presso il νεκυομαντεῖον in territorio cumano », *Hesperìa* 4 (1994), 97-121.

Baleriaux 2016 : J. Baleriaux, « Divine Underground: Giving Meaning to Subterranean Rivers », in J. McInerney, I. Sluiter (eds.), *Valuing Landscape in Classical Antiquity. Natural Environment and Cultural Imagination*, Leiden-Boston 2016, 103-121.

Ballabriga 2003 : A. Ballabriga, « Le mythe d'Éole et la météorologie des Lipari », in Chr. Cusset (éd.), *La météorologie dans l'Antiquité. Entre science et croyance*. Actes du Colloque International Interdisciplinaire de Toulouse, 2-3-4 mai 2002, Saint-Étienne 2003, 151-158.

Baraldi, Tosatti 2018 : F. Baraldi, G. Tosatti, « I Campi Flegrei tra scienza, mito e storia », *Atti della Società dei Naturalisti e Matematici di Modena* 149 (2018), 79-102.

Beaulieu 2015 : M.-C. Beaulieu, « Ulysse et l'Hadès Brumeux : catabase et anabase dans l'*Odyssée* », *Les Études classiques* 83 (2015), 101-115.

Bernard 1996 : P. Bernard, « III. L'Aornos bactrien et l'Aornos indien. Philostrate et Taxila : Géographie, mythe, et réalité », *Topoi* 6, 2 (1996), 475-530.

Bertrand 1999 : D.A. Bertrand, « L'étang de feu et de soufre », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 79, 1 (1999), 91-99.

Bigham Stephens *et al.* 2015 : D.L. Bigham Stephens, R.E. Carlson, C.A. Horsburgh, M.V. Hoyer, R.W. Bachmann, D.E. Canfield Jr., « Regional Distribution of Secchi Disk Transparency in Water of the United States », *Lake and Reservoir Management* 31, 1 (2015), 55-63.

Bøgh 2007 : B. Bøgh, « The Phrygian Background of Kybele », *Numen* 54 (2007), 304-339.

Breglia Pulci Doria 1998 : L. Breglia Pulci Doria, « I Cimmeri a Cuma », in B. D'Agostino, M. Bats (eds.), *Euboica. L'Eubea e la presenza euboica in Calcidica e in Occidente*. Atti del Convegno Internazionale di Napoli, 13-16 Novembre 1996, Napoli 1998, 323-335.

Buktenica, Larson 1996 : M.W. Buktenica, G.L. Larson, « Ecology of Kokanee Salmon and Rainbow Trout in Crater Lake, Oregon », *Journal of Lake and Reservoir Management* 12, 2 (1996), 298-310.

Burgess 2016 : J.S. Burgess, « Localization of the *Odyssey*'s Underworld », *Cahiers des études anciennes* 53 (2016), 15-37. URL : https://journals.openedition.org/etudesanciennes/906 (consulté en 2022).

Buxton 2017 : R. Buxton, « Landscapes of the Cyclopes », in G. Hawes (ed.), *Myths on the Map. The Storied Landscapes of Ancient Greece*, Oxford 2017, 52-64.

Cabassi *et al.* 2013 : « Biogeochemical processes involving dissolved CO_2 and CH_4 at Albano, Averno, and Monticchio meromictic volcanic lakes (Central-Southern Italy) », *Bulletin of Volcanology* 75, 683 (2013). DOI : https://doi.org/10.1007/s00445-012-0683-0

Caliro *et al.* 2008 : S. Caliro, G. Chiodini, G. Izzo, C. Minopoli, A. Signorini, R. Avino, D. Granieri, « Geochemical and Biochemical Evidence of Lake Overturn and Fish Kill at Lake Averno, Italy », *Journal of Volcanology and Geothermal Research* 178 (2008), 305-316.

Cantilena 2009 : R. Cantilena, « La moneta a Cuma tra storia e mito », in *Cuma*. Atti del Quarantottesimo convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto 27 Settembre – 1 Ottobre 2008, Taranto 2009, 199-227.

Caputo 1998 : P. Caputo, « Saggi di scavo nella Crypta Romana di Cuma : proposta di rilettura del monumento », in C. Albore Livadie, F. Ortolani (eds.), *Il sistema uomo-ambiente tra passato e presente*, Bari 1998, 49-55.

Caputo 2004 : P. Caputo, « La Grotta di Cocceio a Cuma : nuovi dati da ricerche e saggi di scavo », in L. Quilici, S. Quilici Gigli (eds.), *Viabilità e insediamenti nell'Italia antica*, Roma 2004, 309-330.

Caputo 2006 : P. Caputo, « Ricerche sul suburbio meridionale di Cuma », in S. Quilici Gigli, L. Quilici (eds.), *La forma della città e del territorio 3*, Roma 2006, 107-134.

Caputo, Regis 2009 : P. Caputo, C. Regis, « L'anfiteatro cumano e le cavità artificiali di Cuma », in *Cuma*. Atti del Quarantottesimo convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto 27 Settembre – 1 Ottobre 2008, Taranto 2009, 721-739.

Carazzi 1893 : D. Carazzi, *Ostricultura e mitilicultura*, Milano 1893.

de Cazanove 2003 : O. de Cazanove, « Le lieu de culte de Méfitis dans les *Ampsancti ualles* : des sources documentaires hétérogènes », in O. de Cazanove, J. Scheid (éd.), *Sanctuaires et sources. Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte*, Napoli 2003, 145-181.

Chantraine 1968 : P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* I. *A – Δ*, Paris 1968.

Chiodini *et al.* 2017 : G. Chiodini, A. Paonita, A. Aiuppa, A. Costa, S. Caliro, P. De Martino, V. Acocella, J. Vandemeulebrouck, « Magmas near the Critical Degassing Pressure Drive Volcanic Unrest Towards a Critical State », *Nature Communications* 7, 13712 (2016). DOI : https://doi.org/10.1038/ncomms13712

Chioffi 2013 : L. Chioffi, « Portus Iulius. Un porto militare ? », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 125, 1 (2013), 215-221.

Christenson *et al.* 2015 : B. Christenson, K. Németh, D. Rouwet, F. Tassi, J. Vandemeulebrouck, J.C. Varekamp, « Volcanic Lakes », in D. Rouwet, B. Christenson, F. Tassi, J. Vandemeulebrouck (eds.), *Volcanic Lakes*, Berlin-Heidelberg 2015, 1-20.

Connors 2015 : C. Connors, « In the Land of the Giants : Greek and Roman Discourses on Vesuvius and the Phlegraean Fields », *Illinois Classical Studies* 40, 1 (2015), 121-137.

Connors, Clendenon 2016 : C. Connors, C. Clendenon, « Mapping Tartaros : Observation, Inference, and Belief in Ancient Greek and Roman Accounts of Karst Terrain », *Classical Antiquity* 35, 2 (2016), 147-188.

Cousin 2005 : C. Cousin, « La *Nékyia* homérique et les fragments des *Évocateurs d'âmes* d'Eschyle », *Gaia* 9 (2005), 137-152.

Cousin 2012 : C. Cousin, *Le monde des morts. Espaces et paysages de l'Au-delà dans l'imaginaire grec d'Homère à la fin du ve siècle avant J.-C.*, Paris 2012.

Currie 2020 : B. Currie, « Sicily and Italy in the Odyssey », *Hesperìa* 37, 2 (2020), 9-40.

Cursaru 2008 : G. Cursaru, « Entre l'Est et l'Ouest, à midi. Structures spatio-temporelles de l'île de Circé », *Les Études Classiques* 76 (2008), 39-64.

Dan *et al.* 2020 : A. Dan, H. Brückner, H.-J. Gehrke, D. Kelterbaum, U. Schlotzhauer, D. Zhuravlev, « Coracanda, Korokondamè, Korokondamitis : Notes on the Most Ancient Names of the Cimmerian Bosphorus, the Kuban Bosporus and the Southern Part of the Taman Island », in

A. Belousov, E. Ilushetchkina (eds.), *HOMO OMNIVM HORARVM. Symbolae ad anniuersarium septuagesimum professoris Alexandri Podosinov dedicatae*, МОСКВА 2020, 682-725.

De Pippo *et al.* 2007 : T. De Pippo, C. Donadio, M. Pennetta, F. Terlizzi, A. Valente, « Genesis and Morphological Evolution of Fusàro Lagoon (Campanio, Southern Italy) in the Holocene », *Bollettino della Società Geologica Italiana* 126, 1 (2007), 89-100.

De Siena *et al.* 2017 : L. De Siena, G. Chiodini, G. Vilardo, E. Del Pezzo, M. Castellano, S. Colombelli, N. Tisato, G. Ventura, « Source and Dynamics of a Volcanic Caldera Unrest : Campi Flegrei, 1983-84 », *Scientific Reports* 7, 8099 (2017). DOI : https://doi.org/10.1038/s41598-017-08192-7

Degrassi 1946 : N. Degrassi, « L'identificazione epigrafica del Serapeo di Pozzuoli », *Epigraphica* 8 (1946), 40-44.

Deur 2002 : D. Deur, « A Most Sacred Place. The Significance of Crater Lake among the Indians of Southern Oregon », *Oregon Historical Quarterly* 103, 1 (2002), 18-49.

Di Vito *et al.* 2011 : M.A. Di Vito, I. Arienzo, G. Braia, L. Civetta, M. D'Antonio, V. Di Renzo, G. Orsi, « The Averno 2 fissure eruption : a Recent Small-Size Explosive Event at the Campi Flegrei Caldera (Italy) », *Bulletin of Volcanology* 73 (2011), 295-320.

Diarte Blasco, Martín López 2009 : P. Diarte Blasco, A. Martín López, « Evolución de las ciudades portuarias durante la Antigüedad tardía : el ejemplo de los Campos Flegreos », *Anales de Arqueología Cordobesa* 20 (2009), 305-322.

Dvorak, Gasparini 1991 : J.J. Dvorak, P. Gasparini, « History of Earthquakes and Vertical Ground Movement in Campi Flegrei Caldera, Southern Italy : Comparison of Precursory Events to the A.D. 1538 Eruption of Monte Nuovo and of Activity Since 1968 », *Journal of Volcanology and Geothermal Research* 48 (1991), 77-92.

Eleftheriou 2018 : D. Eleftheriou, *Pseudo-Antigonos de Carystos : Collections d'Histoires Curieuses*, 2 vols., thèse de doctorat, Université Paris Nanterre 2018.

Fabiano 2019 : D. Fabiano, « Le acque dell'aldilà greco antico. Acheronte e Stige tra opposizione e complementarità », *Les Études classiques* 87 (2019), 199-217.

Ferguson 1985 : « The Origin of Leaf-Assemblages – New Light on an Old Problem », *Review of Palaeobotany and Palynology* 46 (1985), 117-188.

Ferranti *et al.* 2008 : P. Ferranti, S. Fabbrocino, M.G. Cerulo, M. Bruno, L. Serpe, P. Gallo, « Characterisation of Biotoxins Produced by a Cyanobacteria Bloom in Lake Averno Using two LC-MS-Based Techniques », *Food Additives & Contaminants : Part A*, 25, 12 (2008), 1530-1537.

Forni *et al.* 2018 : F. Forni, W. Degruyter, O. Bachmann, G. De Astis, S. Mollo, « Long-Term Magmatic Evolution Reveals the Beginning of a New Caldera Cycle at Campi Flegrei », *Science Advances* 4, 11 (2018). DOI : https://doi.org/10.1126/sciadv.aat9401

Forsyth 1984 : P.Y. Forsyth, « Lemnos Reconsidered », *Échos du monde classique* 28, n.s. 3, 1 (1984), 3-14.

Fouache, Quantin 1999 : É. Fouache, F. Quantin, « Représentations et réalité géographique de l'entrée des enfers de Thesprôtie », in C. Cusset (éd.), *La nature et ses représentations dans l'Antiquité*. Actes du colloque des 24 et 25 octobre 1996, École Normale Supérieure de Fontenay-Saint-Cloud, Paris 1999, 29-61.

Freeth 1987 : S.J. Freeth, « Life (and death) in Lake Nyos », *Nature* 329 (1987), 491.

Friese 2018 : W. Friese, « Following the Dead to the Underworld. An Archaeological Approach to Graeco-Roman Death Oracles », in G. Ekroth, I. Nilsson (eds.), *Round Trip to Hades in the Eastern*

Mediterranean Tradition. Visits to the Underworld from Antiquity to Byzantium, Leiden-Boston 2018, p. 215-239.

Gardner 2021 : C.A.M. Gardner, « The “Oracle of the Dead” at Ancient Tainaron. Reconsidering the Literary and Archaeological Evidence », *Hesperia* 90 (2021), 339-358.

Garnier 2008 : R. Garnier, « Sur l’étymologie du nom de l’Averne (*facilis descensus Auerno*) », *Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes* 82, 1 (2008), 99-111.

Gee 2020 : E. Gee, *Mapping the Afterlife. From Homer to Dante*, Oxford 2020.

Ghedini, Rosada 1997 : F. Ghedini, G. Rosada, « Premessa », in M.S. Busana (ed.), *Via per Montes Excisa. Strade in galleria e passaggi sotterranei nell’Italia romana*, Roma 1997, XVII-XXXII.

Giacomelli 2021 : C. Giacomelli, *Ps.-Aristotele,* De mirabilis auscultationibus*. Indagini sulla storia della tradizione e ricezione del testo*, Berlin-Boston 2021.

Grand-Clément 2011 : A. Grand-Clément, *La fabrique des couleurs. Histoire du paysage sensible des Grecs anciens (VIIIe – début du Ve s. av n. è.)*, Paris 2011.

Grüger, Thulin 1998 : E. Grüger, B. Thulin, « First Results of Biostratigraphical Investigations of Lago d’Averno near Naples Relating to the Period 800 BC-800 AD », *Quaternary International* 47-48 (1998), 35-40.

Grüger *et al*. 2002 : E. Grüger *et al.*, « Environmental changes in and around Lake Avernus in Greek and Roman Times. A Study of the Plant and Animal Remains Preserved in the Lake’s Sediments », in W. Feemster Jashemski, F.G. Meyer (eds.), *The Natural History of Pompeii*, Cambridge 2002, 240-273.

Guérin-Beauvois 2015 : M. Guérin-Beauvois, *Le thermalisme romain en Italie. Aspects sociaux et culturels aux deux premiers siècles de l’Empire*, Roma 2015.

Guidoboni, Ciuccarelli 2011 : E. Guidoboni, C. Ciuccarelli, « The *Campi Flegrei* Caldera : Historical Revision and New Data on Seismic Crises, Bradyseisms, the *Monte Nuovo* Eruption and Ensuing Earthquakes (Twelfth century 1582 AD), *Bulletin of Volcanology* 73 (2011), 655-677.

Hine 2002 : H.M. Hine, « Seismology and Vulcanology in Antiquity », in C.J. Tuplin, T.E. Rihll, L. Wolpert (eds.), *Science and Mathematics in Ancient Greek Culture*, Oxford 2002, 56-75.

Hornblower 2018 : S. Hornblower, *Lykophron’s Alexandra, Rome, and the Hellenistic World*, Oxford 2018.

Hurst 2012 : A. Hurst, *Sur Lycophron*, Genève 2012.

Improta *et al.* 2004 : C. Improta, S. Andini, L. Ferrara, « Chemical and Ecotoxicological Characterization of Averno Lake », *Bulletin of Environmental Contamination and Toxicology* 72 (2004), 472-481.

Ivantchik 1993 : A. Ivantchik, *Les Cimmériens au Proche-Orient*, Fribourg 1993.

Ivantchik 2005 : A. Ivantchik, « Le *dêmos* et la *polis* des Cimmériens dans l’*Odyssée* (XI, 14) : le contenu de l’image épique », in D. Kacharava, M. Faudot, É. Geny (éd.), *Pont-Euxin et* polis*. Polis Hellenis* et *Polis barbaron*. Actes du Xe Symposium de Vani – 23-26 septembre 2002. *Hommage à Otar Lordkipanidzé et Pierre Lévêque,* Besançon 2005, 83-98.

Jacob 1983 : C. Jacob, « De l’art de compiler à la fabrication du merveilleux. Sur la paradoxographie grecque », *Lalies* 2 (1983), 121-140.

Jacob 1992 : C. Jacob, « Callimaque : un poète dans le labyrinthe », in C. Jacob, F. de Polignac (éd.), *Alexandrie IIIe siècle avant notre ère*, Paris 1992, 100-112.

Jiménez-Ruiz *et al.* 2021 : J. Jiménez-Ruiz, L. Hardion, J.P. Del Monte, B. Vila, M.I. Santín-Montanyá, « Monographs on Invasive Plants in Europe N° 4 : *Arundo donax* L. », *Botany Letters* 168, 1 (2021). DOI : https://doi.org/10.1080/23818107.2020.1864470

Jouanna 2015 : D. Jouanna, *Les Grecs aux Enfers. D'Homère à Épicure*, Paris 2015.

Johanet 1874 : H. Johanet, *Une descente aux Enfers. Le Golfe de Naples. Virgile et le Tasse. Avec une carte des Enfers*, Paris 1874.

Karagülle, Karagülle 2020 : M.Z. Karagülle, M. Karagülle, « Effects of Drinking Natural Hydrogen Sulfide (H_2S) Waters : a Systematic Review of in Vivo Animal Studies », *International Journal of Biometeorology* 64, 1011-1022 (2020). DOI : https://doi.org/10.1007/s00484-019-01829-4

Kilburn, De Natale, Carlino 2017 : C.R.J. Kilburn, G. De Natale, S. Carlino, « Progressive Approach to Eruption at Campi Flegrei Caldera in Southern Italy », *Nature Communications* 8, 15312 (2017). DOI : https://doi.org/10.1038/ncomms15312

Kingsley 1995 : P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic : Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995.

Koch Piettre 2019 : R. Koch Piettre, « Invoking the Water of Lerna », *Les Études classiques* 87 (2019), 295-317.

Lancini 2022 : L. Lancini, « Façonné par le feu ou comment les phénomènes volcaniques construisent les récits mythologiques », in R. Compatangelo-Soussignan, F. Diosono, F. Le Blay (eds.), *Living with Seismic Phenomena in the Mediterranean and Beyond between Antiquity and the Middle Ages*. Proceedings of Cascia (25-26 October, 2019) and Le Mans (2-3 June, 2021) Conferences, Oxford 2022, 43-54.

Lanzarini 2021 : O. Lanzarini, « I "trugli" dei bagni di Pozzuoli. Immagine e fortuna di due edifici termali antichi », *Lexicon* 33 (2021), 7-20.

Larson *et al.* 2007 : G.L. Larson, R.L. Hoffman, D.C. McIntire, M.W. Buktenica, S.F. Girdner, « Thermal, Chemical, and Optical Properties of Crater Lake, Oregon », *Hydrobiologia* 574 (2007), 69-84.

Le Guern, Shanklin, Tebor 1992 : F. Le Guern, E. Shanklin, S. Tebor, « Witness Accounts of the Catastrophic Event of August 1986 at Lake Nyos (Cameroon) », *Journal of Volcanology and Geothermal Research* 51 (1992), 171-184.

Leclerc 2014 : Y. Leclerc, « L'antre des Nymphes de Quintus de Smyrne et le *Nekyomanteion* d'Héraclée du Pont – Réexamen des sources », *Revue des Études Anciennes* 116, 1 (2014), 61-81.

Leclerc 2015 : Y. Leclerc, « Les chemins de la catabase. Paysages des dieux, paysages des hommes », *Les Études classiques* 83 (2015), 155-174.

Lima *et al.* 2009 : A. Lima, B. De Vivo, F.J. Spera, R.J. Bodnar, A. Milia, C. Nunziata, H.E. Belkin, C. Cannatelli, « Thermodynamic Model for Uplift and Deflation Episodes (Bradyseism) Associated with Magmatic-Hydrothermal Activity at the Campi Flegrei (Italy) », *Earth-Science Reviews* 97 (2009), 44-58.

Linares Sánchez 2019 : J.J. Linares Sánchez, « Los cimerios homéricos (*Od.* XI 11-19) y su presencia en la literatura grecolatina », *Myrtia* 34 (2019), 23-39.

Macías Otero 2015 : S.M. Macías Otero, « On the Threshold of Hades : Necromancy and *Nékyia* in Some Passages of Greek Tragedy », *Les Études Classiques* 83 (2015), 137-153.

Maiuri 1958[4] : A. Maiuri, *I Campi Flegrèi. Dal sepolcro di Virgilio all'antro di Cuma*, Roma (1934) 1958[4].

Manousakis 2020 : N. Manousakis, *Prometheus Bound. A Separate Authorial Trace in the Aeschylean Corpus*, Berlin-Boston 2020.

Marini, Principe, Lelli 2022 : L. Marini, C. Principe, M. Lelli, *The Solfatara Magmatic-Hydrothermal System. Geochemistry, Geothermometry and Geobarometry of Fumarolic Fluids*, Cham 2022.

Marzano 2013 : A. Marzano, *Harvesting the Sea. The Exploitation of Marine Resources in the Roman Mediterranean*, Oxford 2013.

Marzano 2015 : A. Marzano, « Sergio Orata e il Lago Lucrino : alcune considerazioni sull'allevamento di ostriche nella Campania romana », *Oebalus* 10 (2015), 131-150.

Mastrolorenzo 1994 : G. Mastrolorenzo, « Averno Tuff Ring in Campi Flegrei (South Italy) », *Bulletin of Volcanology* 56 (1994), 561-572.

Mazzarino 1977 : S. Mazzarino, « La legge cumana [- - -] *et iis qui in terri*[*torio* - - -] (AÉ 1971, 89) e altri problemi di storia di Cumae », *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 25 (1977), 447-466.

McNelis, Sens 2016 : Ch. McNelis, A. Sens, *The* Alexandra *of Lycophron. A Literary Study*, Oxford 2016.

Mele 2009 : A. Mele, « Cuma in Opicia tra Greci e Romani », in *Cuma*. Atti del Quarantottesimo convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto 27 Settembre – 1 Ottobre 2008, Taranto 2009, 75-167.

Mikellidou 2016 : K. Mikellidou, « Aeschylus Reading Homer: The Case of the *Psychagogoi* », in A. Efstathiou, I. Karamanou (eds.), *Homeric Receptions Across Generic and Cultural Contexts*, Berlin-Boston 2016, 331-341.

Ogden 2001 : D. Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton-Oxford 2001.

Pagano 1985-1986 : M. Pagano, « Una nuova interpretazione del cosiddetto "antro della Sibilla" a Cuma », *Puteoli* 9-10 (1985-1986), 83-120.

Pagano, Reddé, Roddaz 1982 : M. Pagano, M. Reddé, J.-M. Roddaz, « Recherches archéologiques et historiques sur la zone du lac d'Averne », *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité* 94, 1 (1982), 271-323.

Paget 1967 : R.F. Paget, « The 'Great Antrum' at Baiae: a Preliminary Report », *Papers of the British School at Rome* 35 (1967), 102-112.

Pajón Leyra 2011 : I. Pajón Leyra, *Entre ciencia y maravilla. El género literario de la paradoxografia griega*, Zaragoza 2011.

Parmeggiani 2011 : G. Parmeggiani, *Eforo di Cuma. Studi di storiografia greca*, Bologna 2011.

Picot 2000 : J.-C. Picot, « L'Empédocle magique de P. Kingsley », *Revue de philosophie ancienne* 18, 1 (2000), 25-86.

Poupet, Harfouche 2005 : P. Poupet, R. Harfouche, « *Kyme-Cumae* (Italie) : regards sur les formes du paysage autour d'un port de l'Antiquité, *Méditerranée* 104 (2005), 37-48.

Régnier 2022 : A. Régnier, « Les séismes dans les *Météorologiques* de Théophraste », in R. Compatangelo-Soussignan, F. Diosono, F. Le Blay (eds.), *Living with Seismic Phenomena in the Mediterranean and Beyond between Antiquity and the Middle Ages*. Proceedings of Cascia (25-26 October, 2019) and Le Mans (2-3 June, 2021) Conferences, Oxford 2022, 55-68.

Reinl *et al.* 2021 : K.L. Reinl, J.D. Brookes, C.C. Carey, T.D. Harris, B.W. Ibelings, A.M. Morales-Williams, L.N. De Senerpont Domis, K.S. Atkins, P.D.F. Isles, J.P. Mesman, R.L. North,

K.G. Rudstam, J.A.A. Stelzer, J.J. Venkiteswaran, K. Yokota, Q. Zhan, « Cyanobacterial Blooms in Oligotrophic Lakes: Shifting the High-Nutrient Paradigm », *Freshwater Biology* 66 (2021), 1846-1859. DOI : https://doi.org/10.1111/fwb.13791

Rigano, Conforti 1967 : C. Rigano, T. Conforti, « Ecologia e distribuzione dell'alga unicellulare *Cyanidium caldarium* (Tilden) Geitler nei Campi Flegrei », *Delpinoa* 8-9 (1967), 1-9.

Roddaz 1984 : J.-M. Roddaz, *Marcus Agrippa*, Roma 1984.

Rutter 1979 : N.K. Rutter, *Campanian Coinages. 475 – 380 B.C.*, Edinburgh 1979.

Santamaría Álvarez 2015 : M.A. Santamaría Álvarez, « The Parody of the *Katábasis*-Motif in Aristophanes' *Frogs* », *Les Études Classiques* 83 (2015), 117-136.

Smith, Isaia, Pearce 2011 : V.C. Smith, R. Isaia, N.J.G. Pearce, « Tephrostratigraphy and Glass Compositions of Post-15 kyr Campi Flegrei Eruptions: Implications for Eruption History and Chronostratigraphic Markers », *Quaternary Science Reviews* 30 (2011), 3638-3660. https://doi.org/10.1016/j.quascirev.2011.07.012

Spicer 1991 : R.A. Spicer, « Plant Taphonomic Processes », in P.A. Allison, D.E.G. Briggs (eds.), *Taphonomy. Releasing the Data Locked in the Fossil Record*, New York 1991, 71-113.

Stefaniuk *et al.* 2005 : L. Stefaniuk, C. Morhange, P.-F. Blanc, S. Francou, J.-P. Goiran, « Évolution des paysages littoraux dans la dépression sud-ouest de Cumes depuis 4000 ans. La question du port antique », *Méditerranée* 104 (2005), 49-59.

Stocks 2014 : C.A. Stocks, « Dying in Purple: Life, Death, and Tyrian Dye in the Aeneid », *Proceedings of the Virgil Society* 28 (2014), 173-196.

Suárez de la Torre 2019 : E. Suárez de la Torre, « Plato's Rivers of the Underworld », *Les Études Classiques* 87 (2019), 65-86.

Talavera Montes 2022 : A.J. Talavera Montes, « Eruzioni, sismi e bradisismo nei Campi Flegrei in epoca romana tra fonti storiche ed evidenze archeologiche e geologiche », in R. Compatangelo-Soussignan, F. Diosono, F. Le Blay (eds.), *Living with Seismic Phenomena in the Mediterranean and Beyond between Antiquity and the Middle Ages*. Proceedings of Cascia (25-26 October, 2019) and Le Mans (2-3 June, 2021) Conferences, Oxford 2022, 187-194.

Tassi, Rouwet 2014 : « An Overview of the Structure, Hazards, and Methods of Investigation of Nyos-Type Lakes from the Geochemical Perspective », *Journal of Limnology* 73, 1 (2014), 55-70.

Tassi *et al.* 2018 : F. Tassi, S. Fazi, S. Rossetti, P. Pratesi, M. Ceccotti, J. Cabassi, F. Capecchiacci, S. Venturi, O. Vaselli, « The Biogeochemical Vertical Structure Renders a Meromictic Volcanic Lake a Trap for Geogenic CO_2 (Lake Averno, Italy) », *PLoS ONE* 31, 3 (2018), e0193914. DOI : https://doi.org/10.1371/journal.pone.0193914

Traina 1988 : G. Traina, *Paludi e bonifiche del mondo antico*, Roma 1988.

Ustinova 2009 : Y. Ustinova, *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford 2009.

Valenza Mele 1979 : N. Valenza Mele, « Eracle euboico a Cuma. La Gigantomachia e la Via Heraclea », in *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident* 1, Napoli 1979, 19-51.

Valenza Mele 1991-1992 : N.Valenza Mele, « Hera ed Apollo a Cuma e la mantica sibillina », *Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte* 14-15 (1991-1992), 5-72.

Vanotti 1998 : G. Vanotti, « Riti oracolari a Cuma nella tradizione letteraria di IV e III secolo a.C. », in I. Chirassi Colombo, T. Seppilli (eds)., *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione*. Atti del convegno, Macerata-Nocia, Settembre 1994, Pisa 1998, 263-276.

Venugopalan *et al.* 1998 : V.P. Venugopalan, K. Nandakumar, R. Rajamohan, R. Sekar, K.V.K. Nair, « Natural Eutrophication and Fish Kill in a Shallow Freshwater Lake », *Current Science* 74, 10 (1998), 915-917.

Wellesley 1964 : K. Wellesley, « *Facilis descensus Averno* », *The Classical Review* 14, 3 (1964), 235-238.

West 2005 : M.L. West, « *Odyssey* and *Argonautica* », *Classical Quarterly* 55, 1 (2005), 39-64.

Woodington 2019 : J.D. Woodington, « Crafting the Eschaton: The Second Death and the Lake of Fire in Revelation », *Journal for the Study of the New Testament* 41, 4 (2019), 501-518.

Yegül 1996 : F.K. Yegül, « The Thermo-Mineral Complex at Baiae and *De Balneis Puteolanis* », *The Art Bulletin* 78, 1 (1996), 137-161.

Fragments et édition de textes

BNJ : I. Worthington (ed.), *Brill's New Jacoby*, 2016-, URL : https://referenceworks. brillonline.com/ browse/brill-s-new-jacoby (consulté en 2022).

Boys-Stones : G.R. Boys-Stones (ed.), *L. Annaeus Cornutus : Greek Theology, Fragments, and Testimonia*, Atlanta 2018.

Cunningham : I.C. Cunningham, *Synagoge. Συναγωγὴ λέξεων χρησίμων*, Berlin-New York, 2003.

Eleftheriou : D.Eleftheriou (éd.), Pseudo-Antigonos de Carystos : *Collections d'Histoires Curieuses*, vol. I : *Introduction – Édition – Traduction*, thèse de doctorat, Université Paris Nanterre 2018.

Giannini : A. Giannini, « Studi sulla paradossografia greca II. Da Callimaco all'età imperiale », *Acme* 17 (1964), 99-140.

Merkelbach, West : R. Merkelbach, M.L. West, *Fragmenta Hesiodea*, Oxford 1967.

Radt : S. Radt, *Tragicorum Graecorum Fragmenta* III. *Aeschylus*, Göttingen 1985 ; IV. *Sophocles*, Göttingen 1977.

Radt : S. Radt, *Strabons Geographika. Mit Übersetzung und Kommentar* II. *Buch V-VIII : Text und Übersetzung*, Göttingen 2003.

Schütrumpf : E. Schütrumpf, *Heraclides of Pontus. Texts and Translation*, New Brunswick 2008.

NOTES

1. Tous mes remerciements à Franco Tassi (Università degli Studi Firenze) pour avoir accepté de discuter avec moi de l'environnement géologique de l'Averne et de relire une partie de mon texte. Je remercie également les évaluateurs anonymes pour leurs remarques qui m'ont permis d'améliorer mon article, ainsi qu'Enrique Nieto Izquierdo et Adeline Grand-Clément pour leur aide sur des points précis.

2. Hom. *Od.* X 490-495 ; 508-518 ; XI.

3. *Nekuomanteion* : Soph. fr. 1060 Radt ; Diod. Sic. IV 22 ; Str. I 2, 18 (C26) ; V 4, 5 (C244). Le Ps.-Skymnos (239-240), dans son œuvre en vers, le désigne sous le nom de *Kerberion*. En revanche, c'est l'endroit en général (χωρίον) et pas uniquement le sanctuaire oraculaire, que Strabon (V 4, 5 [C244]) qualifie de *Ploutônion*.

4. Mazzarino 1977, 453-458 ; Valenza Mele 1991-1992, 25-27 ; Antonelli 1994 ; Breglia Pulci Doria 1998.

5. Voir entre autres Ogden 2001, 61-74 ; Ustinova 2009, 76-81 ; Friese 2018, 224-225.

6. Hom. *Od.* X 490-495 ; 508-518 ; XI 12-47.

7. Soph. fr. 1060 Radt apud *Συναγωγὴ λέξεων χρησίμων*, manuscrit B *s.v.* Ἄορνος (éd. Cunningham) : εἶναι δὲ καὶ νεκυομαντεῖον ἐν τῇ Τυρσηνίᾳ λίμνῃ Σοφοκλῆς ἱστορεῖ (« Sophocle rapporte qu'il y a également un *nekuomanteion* près du lac de Tyrrhénie »).

8. Mele 2009, 166.

9. Vanotti 1998, 265.

10. Éphore, *BNJ* 70 F 134a apud Str. V 4, 5 (C244-245) : Ἔφορος δὲ τοῖς Κιμμερίοις προσοικειῶν τὸν τόπον φησὶν αὐτοὺς ἐν καταγείοις οἰκίαις οἰκεῖν [...]. καὶ διὰ τοῦτο τὸν ποιητὴν περὶ αὐτῶν εἰπεῖν, ὡς ἄρα « οὐδέ ποτ᾽ αὐτούς | Ἠέλιος φαέθων ἐπιδέρκεται » (Éphore, qui assigne aux Cimmériens ce séjour, assure qu'ils y habitaient dans des demeures souterraines [...]. C'est cet usage qui aurait fait dire au poète, lorsqu'il parle des Cimmériens : « Jamais de ses rayons Hélios ne les contemple » [Hom. *Od.* XI, 15-16]. Trad. d'après F. Lasserre, *CUF*).

11. Ivantchik 1993, en particulier 26-32 ; 95-114.

12. Voir notamment Hdt. IV 10-13 ; Str. I 1, 10 (C6) ; I 2, 9-10 (C20-21) ; III 2, 12 (C149) ; XI 2, 5 (C494). Cf. Dan *et al.* 2020, *passim*.

13. Notamment Ivantchik 1993, 95-114.

14. Dan *et al.* 2020, 710, qui suggèrent que la mention de brumes au pays des Cimmériens dans l'*Odyssée* pourrait être liée aux mauvaises conditions météorologiques et aux gaz volcaniques de Korokondamè, dans le Bosphore cimmérien, mais reconnaissent que cette hypothèse est incertaine.

15. Ivantchik 2005, 88-96 ; West 2005, en particulier 54-56.

16. Cf. Linares Sánchez 2019.

17. Lycoph. *Alexandra* 681-708. Cf. McNelis, Sens 2016, 142-145. Voir *ibid.*, 10-11 et Hornblower 2018, 3-10 et 103 pour la datation de l'œuvre au début du IIe siècle (*contra* Hurst 2012, 15-22 qui la situe au IIIe siècle).

18. Ps.-Scymn. 236-241 : οὗ Κερβέριόν τι δείκνυται | ὑποχθόνιον μαντεῖον · ἐλθεῖν φασι δὲ | δεῦρο παρὰ Κίρκης ἐπανάγοντ᾽ Ὀδυσσέα (trad. D. Marcotte, *CUF*).

19. Dion. Hal. *Ant. Rom.* XII 16, 1 : τῷ περὶ τὸν Ἄορνον μαντείῳ χρῆσθαι ἔμελλεν.

20. Max. Tyr. 8, 2 : Ἦν [...] περὶ λίμνην Ἄορνον οὕτω καλουμένην μαντεῖον ἄντρον καὶ θεραπευτῆρες τοῦ ἄντρου ἄνδρες ψυχαγωγοί, οὕτως ὀνομαζόμενοι ἐκ τοῦ ἔργου. Ἐνθαῦθα ὁ δεόμενος ἀφικόμενος, εὐξάμενος, ἐντεμὼν σφάγια, χεάμενος χοάς, ἀνεκαλεῖτο ψυχὴν ὅτου δὴ τῶν πατέρων ἢ φίλων· καὶ αὐτῷ ἀπῆντα εἴδωλον, ἀμυδρὸν μὲν ἰδεῖν καὶ ἀμφισβητήσιμον, φθεγκτικὸν δὲ καὶ μαντικόν.

21. Hom. *Od.* X 517-534.

22. Fr. 273-278 Radt.

23. Cousin 2005 ; Macías Otero 2015, 137-143 ; Mikellidou 2016.

24. Verg. *Aen.* VI, en particulier 106-109 (*inferni ianua regis*) et 126-127 (*facilis descensus Averno*). Cf. Ov. *Met.* XIV 105. Claudien (*Rapt. Pros.* I 20-26) fait lui aussi allusion à l'*Énéide* : voir Gee 2020, 68-69.

25. Verg. *G.* IV 493 ; Ov. *Met.* X 51.

26. Sil. *Pun.* XIII 381-895.

27. Voir entre autres Jouanna 2015, 36-41 ; Gee 2020, 24-25 ; Burgess 2016, § 5-8.

28. La toponymie et l'iconographie des monnaies d'Éléa indiquent la présence d'une entrée de l'Hadès en Thesprotie, où nos sources situent un *nekuomanteion* : Fouache, Quantin 1999. Sur le cap Ténare et Héraclée du Pont, voir *infra*, n. 183.

29. Rutter 1979, 130 n° 76, KR69, date ces émissions des années 430-420 environ. Cf. Cantilena 2009, 211-212.

30. Hom. *Od.* XI 11.

31. Hom. *Od.* XII 3-4 ; cf. Cursaru 2008.

32. Hes. *Theog.* 1011-1016 ; fr. 390 Merkelbach, West.

33. Hom. *Od.* X 81-135.
34. Hes. *Cat.* fr. 150 Merkelbach, West ; cf. Thuc. VI 2, 1.
35. Hom. *Od.* IX 105-540 (Cyclopes) ; X 1-77 (île d'Éole).
36. Cyclopes : Eur. *Cyc.* 20-22 ; Thuc. VI 2, 1 ; cf. Buxton 2017. Île d'Éole : Thuc. III 88, 1-4 ; III 115, 1 ; cf. Ballabriga 2003.
37. Hom. *Od.* XII 1-145 (Circé) ; 222-262 (Charybde et Skylla).
38. Thuc. IV 24, 5 ; Hécatée de Milet, *BNJ* 1 F 82.
39. Hom. *Od.* XII 261-402 ; Thrinakiê : XI 107-109 ; XII 127-135.
40. Timée, *BNJ* 566 F 37 ; Thuc. VI 2, 2 ; pour l'équivalence entre Thrinakia et Trinakria, cf. Str. VI 2, 1 (C265).
41. Cf. Currie 2020, 32-39. Sur les tentatives antiques et modernes de localiser cet épisode, voir Burgess 2016.
42. Str. V 4, 4 (C243).
43. Sur la fondation de Cumes, voir entre autres d'Agostino 2009.
44. Par exemple, Thucydide (VI 2-3) situe l'arrivée des Grecs en Sicile des siècles après la guerre de Troie.
45. Hom. *Od*. XI 13 : ἐς πείραθ' [...] βαθυρρόου Ὠκεανοῖο.
46. Seul le fragment 1060 Radt de Sophocle est antérieur.
47. Pour Valenza Mele 1979, 45-47, il s'agirait d'un terme emprunté au dialecte eubéen, Cumes étant une colonie d'origine eubéenne. Cf. Antonelli 1994, 106 ; Breglia Pulci Doria 1998, 329.
48. Éphore, *BNJ* 70 F 134a apud Str. V 4, 5 (C244-245) ; texte cité *supra*, n. 10.
49. Sur l'utilisation de sources poétiques par Éphore, voir Parmeggiani 2011, 679-696.
50. De telles galeries sont rares dans le monde romain et se trouvent principalement entre le Latium et la Campanie : Ghedini, Rosada 1997, XXIX.
51. Caputo 2004.
52. Voir notamment Caputo 1998.
53. Pagano, Reddé, Roddaz 1982, 296-306.
54. *Ibid*., 306-319.
55. Paget 1967 ; sur l'interprétation de cette galerie, voir Yegül 1996, 142.
56. Maiuri 1958 [4], 125-134 ; cf. Caputo, Regis 2009, 738-739 pour des observations récentes effectuées lors d'une restauration de cette galerie.
57. Voir Pagano 1985-1986, 106-107.
58. *Ibid.*
59. Cf. Str. V 4, 5 (C245), qui suppose qu'en construisant des galeries souterrains, Cocceius pourrait avoir imité l'exemple des Cimmériens.
60. Guidoboni, Ciuccarelli 2011.
61. Lanzarini 2021, 7-11.
62. Valenza Mele 1979, 45-47 ; Antonelli 1994, 106-107 ; Breglia Pulci Doria 1998, 327-330.
63. Plin. *HN* XVIII 29 (114) ; XXXV 50 (175-176).
64. Theophr. *Sur le feu* 24.
65. Cf. Breglia Pulci Doria 1998, 327. En revanche, les sources invoquées par la chercheuse (328-329) pour suggérer que les Cimmériens des régions de l'Est étaient associés par les Grecs aux mines ne montrent pas un rapport direct entre ce peuple et la métallurgie.
66. Di Vito *et al.* 2011.
67. Baraldi, Tosatti 2018. Sur les sources thermales dans l'Antiquité, voir Guérin-Beauvois (2015), partie 2.
68. Talavera Montes 2022 ; cf. Guérin-Beauvois 2015, 104.
69. Diarte Blasco, Martín López 2009, 309.
70. Degrassi 1946.

71. Voir entre autres Lima *et al.* 2009, 45.
72. Dvorak, Gasparini 1991 ; Kilburn, De Natale, Carlino 2017 ; Chiodini *et al.* 2017 ; Forni *et al.* 2018.
73. Les Champs Phlégréens n'ont connu aucune éruption entre plus de 3000 avant le présent et 1538 ap. J.-C. : voir Smith, Isaia, Pearce 2011, table 1 pour une chronologie des 66 éruptions documentées.
74. Suet. *Aug.* 16, 1 ; Flor. *Epit.* II 18, 6 ; Serv. *Georg.* II 162 ; cf. Verg. *G.* 161-164 ; Chioffi 2013 ; Roddaz 1984, 95-114.
75. Str. V 4, 5 (C245) ; Serv. *Aen.* III 442.
76. Improta *et al*. 2004.
77. Sur les paysages catabatiques, voir Cousin 2012, 91-140 (et 231-271 pour les représentations iconographiques) ; Leclerc 2015.
78. Hom. *Od.* X 502 ; XI 11.
79. Hom. *Od.* X 509. Sur la traduction de ce terme, voir Cousin 2012, 107-108.
80. Sur l'évolution du littoral de Cumes, voir Poupet, Harfouche 2005 ; Stefaniuk *et al.* 2005.
81. Hom. *Od.* X 509-510 : ἄλσεα Περσεφονείης, | μακραί τ᾽ αἴγειροι καὶ ἰτέαι ὠλεσίκαρποι.
82. Giacomelli 2021, 17-21.
83. Ps.-Aristot. *Mir.* 102 (839a).
84. Str. V 4, 5 (C244) : ἀγρίᾳ ὕλῃ μεγαλοδένδρῳ καὶ ἀβάτῳ ; cf. C245 (Agrippa) ; Sil. *Pun.* XII 122-125 (*tristi nemore*).
85. Il s'agissait d'une « zone longtemps laissée à l'écart », comme le notent Pagano, Reddé, Roddaz 1982, 271.
86. Grüger, Thulin 1998, 37-40 ; Grüger *et al.* 2002.
87. Str. V 4, 5 (C244) ; Hom. *Od.* XI 15-19. Cf. Cousin 2012, 125-134 sur le rôle de l'obscurité dans la description de paysages infernaux.
88. Hom. *Od.* X 511-512 ; XI 20-22 : εἰς Ἀίδεω ἰέναι δόμον εὐρώεντα.
89. Hom. *Od.* X 513-514 : εἰς Ἀχέροντα Πυριφλεγέθων τε ῥέουσιν Κώκυτός θ᾽, ὃς δὴ Στυγὸς ὕδατός ἐστιν ἀπορρώξ.
90. Ps.-Aristot. *Mir.* 102 (839a) : ὁ τόπος ἅπας καλεῖται Πυριφλεγέθων.
91. Str. V 4, 5 (C244) : τόν τε Πυριφλεγέθοντα ἐκ τῶν θερμῶν ὑδάτων ἐτεκμαίροντο τῶν πλησίον καὶ τῆς Ἀχερουσίας.
92. Str. V 4, 5 (C243).
93. Sur le lac Achérousia dans l'Antiquité, voir Caputo 2006, 112-113.
94. Str. V 4, 5 (C243) ; Verg. *Aen.* VI 107 ; Plin. *HN* III 61 ; Sil. *Pun.* XII 126 ; XIII 397.
95. Str. V 4, 5 (C243). Pour une étude de l'évolution géomorphologique du lac Fusaro, voir De Pippo *et al.* 2007.
96. Leclerc 2015, en particulier 158-160 ; Fabiano 2019, 205-210.
97. Carazzi 1893, 69-71. Sa profondeur dans l'Antiquité est difficile à estimer, notamment en raison de l'ouverture de canaux reliant le lac à la mer qui ont pu altérer sa morphologie (cf. De Pippo *et al.* 2007). Ces canaux étaient partiellement ensablés au moment des mesures de D. Carazzi, si bien que, comme dans l'Antiquité, les échanges entre l'eau du lac et la mer étaient limités.
98. Carazzi 1893, 69-71 ; Marzano 2013, 184. Johanet 1874, 131 expliquait quant à lui la mort des huîtres du lac en 1838 par des émanations de gaz.
99. Marzano 2015. Selon Marzano 2013, 176, n. 25, le célèbre ostéiculteur Sergius Orata déplaça ses activités du lac Lucrin au lac Fusaro, mais cette information n'est pas présente dans les sources citées.
100. N.K. Rutter (1979, 11-12) met en lien la présence de moules sur les monnaies d'époque classique à Cumes avec la mytiliculture pratiquée dans les lacs des environs, mais cette iconographie ne suffit pas à attester une telle pratique dans le lac Achérousia à cette époque.

101. Cf. l'édition de Stefan Radt.
102. Str. V 4, 5 (C244) : ἔστι δὲ πηγή τις αὐτόθι ποτίμου ὕδατος ἐπὶ τῇ θαλάττῃ, τούτου δ᾽ ἀπείχοντο πάντες, τὸ τῆς Στυγὸς ὕδωρ νομίσαντες.
103. Voir Guérin-Beauvois 2015, qui cite Athénée (II 43b), selon qui les eaux de la région sont « parfaitement imbuvables » (παντελῶς ἄποτα). Les eaux contenant du sulfure d'hydrogène sont potables et pourraient même avoir des vertus thérapeutiques : voir entre autres Karagülle, Karagülle 2020.
104. Cf. Chantraine 1968, *s.v.* στυγέω et Fabiano 2019, 203 et n. 18.
105. Hom. *Od.* X 514 : Στυγὸς ὕδατός ἐστιν ἀπορρώξ.
106. Hom. *Od.* X 515.
107. Pour une analyse de ce passage, voir Fouache, Quantin 1999, 34-35 ; Cousin 2012, 108-110.
108. *Ibid.*, 110-116.
109. Mastrolorenzo 1994, 563. La seule ouverture du lac vers l'extérieur se trouve du côté sud-est, où la morphologie du sol a peut-être été modifiée par l'éruption du Monte Nuovo en 1538. Notons par ailleurs que le niveau du lac a certainement changé après l'ouverture du canal entre l'Averne et le Lucrin (cf. Roddaz 1984, 108), ainsi qu'à diverses époques en raison du bradyséisme.
110. Ps.-Aristot. *Mir.* 102 (839a) : περικεῖσθαι γὰρ λέγουσι περὶ αὐτὴν λόφους κύκλῳ, τὸ ὕψος οὐκ ἐλάσσους τριῶν σταδίων.
111. Même si le Pseudo-Aristote affirme que ce fait n'a rien d'extraordinaire (θαυμαστόν), contrairement aux autres caractéristiques du lac, au sujet desquelles voir *infra*.
112. Hom. *Od.* XI 12-22, en particulier 15 : ἠέρι καὶ νεφέλῃ κεκαλυμμένοι. Sur le rôle de la brume dans l'*Odyssée*, notamment dans la *nekuia*, voir Beaulieu 2015.
113. Str. V 4, 5 (C244) ; Ps.-Antigonos de Carystos, *Collection d'histoires curieuses* B.4.3b (éd. Eleftheriou) ; Paradoxographus Vaticanus 13 (éd. Giannini) ; Lucr. VI 738-748 ; 818-839 ; Varron *apud* Plin. *HN* XXXI 18 (22) ; Verg. *Aen* VI 237-241 ; Sil. *Pun.* XII 122-125 ; cf. Petron. *Sat.* 120, 67-77 ; Claud. *Rapt. Pros.* II 348-349.
114. Garnier 2008 rejette cette étymologie en remarquant que dans ce cas, l'adjectif latin qui se réfère au lac devrait avoir la forme **Auernicus* ou **Auernius* plutôt qu'*Auernus*. Cependant, cette forme pourrait s'expliquer comme un calque du nom grec du lac Ἄορνος formé sur le mot latin *auis*, « oiseau ». En effet, ἄορνος est déjà un adjectif, qui qualifie le nom λίμνη (« lac ») et dont un dérivé féminin Ἀορνίς, ιδος se retrouve également au IIIe s. av. J.-C. (Ps.-Antigonos de Carystos, *Collection d'histoires curieuses* B.4.3b [éd. Eleftheriou]). Je remercie chaleureusement Enrique Nieto Izquierdo pour cette hypothèse.
115. Paus. IX 30, 6 : Thesprotie. Str. XIV 1, 11 (C636) : Charonion de Thymbria en Carie. Agl(a)osthénès, *BNJ* 499 F 8 et Suda *s.v.* Ἀδιαβηνή (A 470) : caverne Adiabênê de Mésopotamie.
116. Bernard 1996, 475-487.
117. Notamment Dionys. Per. 1150-1151 ; Lucian. *Le maître de rhétorique* 7 ; Philostr. *VA* II 10.
118. Apud Ath. XIII 595e-596a.
119. Ce n'est qu'à l'époque byzantine qu'on le trouve dans d'autres contextes, notamment chez Eustathe de Thessalonique (*Commentaire à l'Odyssée* III 322), qui emploie cet adjectif pour désigner la « si grande mer, où les oiseaux ne vont pas [deux fois] la même année » (Hom. *Od.* III 322 : πέλαγος μέγα τοῖον, ὅιεν τέ περ οὐδ' οἰωνοὶ | αὐτόετες οἰχνεῦσιν).
120. Timée, *BNJ* 566 F 57 : τὰ πλεῖστα γὰρ κατατυχεῖν τῶν εἰθισμένων παρ᾽ αὐτῆι διαιτᾶσθαι.
121. Ps.-Aristot. *Mir.* 102 (839a) : οἱ γὰρ παραγενόμενοι λέγουσι πλῆθός τι κύκνων ἐν αὐτῇ γίνεσθαι.
122. Tassi *et al.* 2018, 14.
123. Cf. *ibid.*, 19-20.
124. Tassi, Rouwet 2014.
125. Le Guern, Shanklin, Tebor 1992.

126. Grüger *et al.* 2002, 246.
127. Cabassi *et al.* 2013.
128. Caliro *et al.* 2008, qui mentionnent la mort de poissons en 2002, 2003 et 2005. Depuis, le phénomène s'est reproduit en 2012 (https://www.cronacaflegrea.it/pozzuoli-lago-daverno-arrivano-i-risultati-dellarpac-lassessore-romano-%c2%abi-pesci-sono-morti-per-mancanza-di-ossigeno-e-non-per-inquinamento%c2%bb/) et en 2017 (https://www.cronacaflegrea.it/pozzuoli-pesci-morti-nel-lago-daverno-fenomeno-naturale-dovuto-al-freddo/, liens consultés le 12/10/2022).
129. https://www.cronacaflegrea.it/lago-daverno-muoiono-anche-i-pesci-piccoli-intanto-laria-rimane-infestata/ (consulté le 12/10/2022).
130. Il est signalé pour la première fois début février (https://www.cronacaflegrea.it/pozzuoli-centinaia-di-pesci-morti-nel-lago-daverno-le-foto/) et s'est achevé vers le 23/03/2012 (https://www.cronacaflegrea.it/pozzuoli-si-arresta-la-moria-dei-pesci-ma-preoccupa-lo-stato-di-salute-del-lago-daverno-le-foto/, liens consultés le 12/10/2022).
131. https://www.cronacaflegrea.it/pozzuoli-acqua-torbida-e-scura-il-lago-daverno-puzza-di-morte-le-foto/ (consulté le 12/10/2022).
132. https://www.cronacaflegrea.it/pozzuoli-acqua-torbida-e-scura-il-lago-daverno-puzza-di-morte-le-foto/ (consulté le 12/10/2022).
133. Par exemple https://www.cronacaflegrea.it/pozzuoli-centinaia-di-pesci-morti-nel-lago-daverno-le-foto/ (consulté le 12/10/2022).
134. Servius (*Georg.* II 161) semble indiquer que l'Averne, comme le lac Lucrin, était déjà riche en poissons avant l'ouverture du canal mais ce passage comporte des imprécisions. Ainsi, il attribue de façon erronée ces travaux à César (cf. Roddaz 1984, 105-106, n. 91 ; Marzano 2013, 178-179 et n. 36). Ce n'est peut-être que dans le lac Lucrin que la pisciculture était pratiquée avant l'époque d'Agrippa, tandis que l'élevage d'huîtres (cf. Plin. *HN* XXXII 21 [61]) et de poissons ne se serait développé dans l'Averne qu'à l'époque impériale. De la même façon, dans le lac volcanique de Crater Lake (Oregon), les poissons n'ont été introduits qu'à la fin du XIX[e] siècle (Buktenica, Larson 1996, 298). L'éruption limnique du lac Nyos au Cameroun n'a pas non plus entraîné de mort de poissons observable. Freeth 1987 suggère que quelques individus provenant des rivières voisines ont pu par le passé être relâchés dans le lac par des oiseaux, mais que des émanations de gaz relativement régulières les ont empêchés de proliférer.
135. https://www.cronacaflegrea.it/lago-daverno-dopo-i-pesci-muoiono-anche-gli-uccelli-le-foto/ (consulté le 12/10/2022).
136. Str. V 4, 5 (C244).
137. Éphore, *BNJ* 70 F 134a.
138. Heraclid. Pont. fr. 137B Schütrumpf apud Ps.-Antigonos de Carystos, *Collection d'histoires curieuses* B.4.3b (éd. Eleftheriou) : ὃ δὴ καὶ περὶ τὴν Ἄορνον δοκεῖ γίγνεσθαι. Cf. Paradoxographus Vaticanus, 13 (éd. Giannini) = Heraclid. Pont. fr. 137A Schütrumpf : ὃ δὴ καὶ περὶ τὴν Ἄορνιν κατὰ τὴν Ἰταλίαν δοκεῖ γίγνεσθαι.
139. Le Paradoxographus Vaticanus reprend au mot près le texte du Ps.-Antigonos, contrairement au Paradoxographus Florentinus, qui emploie un vocabulaire différent.
140. Paradoxographus Florentinus, *Mirabilia de aquis* 22 (éd. Giannini).
141. *Ibid.* 28.
142. Ps.-Antigonos de Carystos, *Collection d'histoires curieuses* B.1.1 (éd. Eleftheriou ; cf. p. 39-10).
143. Voir entre autres Jacob 1983, 123 ; Jacob 1992, 104-106 ; Pajón Leyra 2011, 103-104.
144. Ps.-Antigonos de Carystos, *Collection d'histoires curieuses* B.1.2 ; B.5.1 (éd. Eleftheriou).
145. Cf. Diog. Laert. V 2 (Théophraste), 45 : Περὶ ὕδατος α' β' γ'.
146. Cf. Eleftheriou 2018, vol. I, 29-31.

147. Théophraste est par ailleurs l'auteur d'un traité *Sur la lave en Sicile* (Περὶ ῥύακος τοῦ ἐν Σικελίᾳ) : Diog. Laert. V 2 (Théophraste), 49.
148. Régnier 2022. Les écrits de Théophraste sur le sujet nous sont principalement connus par des sources syriaques et arabes.
149. Rigano, Conforti 1967 ; De Siena *et al.* 2017 ; Caputo 2006, 113-114, qui émet l'hypothèse que le toponyme provient du nom de la déesse Mefitis qui aurait été honorée à cet endroit (mais voir *infra* sur Mefitis).
150. Str. V 4, 6 (C245) : ἅπαν τὸ χωρίον ἐκεῖ μέχρι Βαϊῶν καὶ τῆς Κυμαίας ὅτι θείου πλῆρές ἐστι καὶ πυρὸς καὶ θερμῶν ὑδάτων (trad. F. Lasserre, *CUF*).
151. C'est ce que supposent de nombreux chercheurs : voir par exemple Ogden 2001, 62 ; Ustinova 2009, 76 ; Friese 2018, 224.
152. Lucr. VI 738-748 : *Averna* [...] *loca cumque lacusque* / [...] *quia sunt avibus contraria cunctis.* | [...] *Is locus est Cumas aput, acri sulpure montes* | *oppleti calidis ubi fumant fontibus aucti.*
153. Sil. *Pun.* XII 113-137, en particulier 133-135 (*Tum sulphure et igni* | *semper anhelantis coctoque bitumine campos* | *ostentant*) et 137 (*Stygios exhalat in aera flatus* ; trad. M. Martin, *CUF*).
154. Hom. *Od.* XI 15 : ἠέρι καὶ νεφέλῃ κεκαλυμμένοι. Cf. Beaulieu 2015.
155. Cornutus, *Théologie grecque* C.4, 35 (éd. Boys-Stones) : ἡ δ' ἄορνος λίμνη φυσικώτερον ἴσως ἀπὸ τοῦ ἀέρος προσηγορεύθη· καίτοι καὶ τὸν σκότον ἔσθ' ὅτε καὶ τὴν ὁμίχλην ἀέρα οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν.
156. Str. V 4, 6 (C245).
157. Str. V 4, 6 (C246). Il est vraisemblable, même si cette hypothèse ne peut être vérifiée, que la Solfatare ait été caractérisée par ses fumeroles dès l'époque archaïque : Marini, Principe, Lelli 2022, 1-2. À Lemnos, le lien entre Héphaïstos et des émanations gazeuses est débattu. La présence de fumeroles dans l'Antiquité n'est pas exclue mais les sources chaudes constituent actuellement le seul vestige d'une ancienne activité volcanique sur l'île : voir notamment Forsyth 1984.
158. Diod. Sic. IV 21.
159. Str. V 4, 6 (C245) : τῶν πεπτωκότων γιγάντων τὰ κεραύνια τραύματα ἀναφέρειν τὰς τοιαύτας προχοὰς τοῦ πυρὸς καὶ τοῦ ὕδατος (trad. F. Lasserre, *CUF*). Cf. Connors 2015 ; Lancini 2022, 50-52, qui suggère que le mythe des Géants a progressivement récupéré des éléments du mythe de Typhon, associé aux paysages volcaniques.
160. D'Andria 2018, en particulier 102-103. Sur la Mère phrygienne, cf. entre autres Bøgh 2007.
161. de Cazanove 2003.
162. Fr. 273-278 Radt ; cf. Cousin 2005, 144-148 ; Macías Otero 2015, 141-143 ; Mikellidou 2016.
163. Soph. *OC* 1563-1577 ; Eur. *Alc.* 252-255 ; 851-852 ; *Tro.* 442 ; *HF* 607-615 Sur ces passages, cf. Macías Otero 2015, *passim*.
164. Aristoph. *Ran.* en particulier 137-156 ; cf. Santamaría Álvarez 2015, 123-125.
165. Cousin 2012, 91-140 ; cf. 231-271 pour les sources iconographiques. Au V[e] siècle, Empédocle associe les quatre éléments à quatre divinités ; P. Kingsley (1995) tente de démontrer que c'est Hadès qui est associé au feu mais cette interprétation est contestée (voir entre autres Picot 2000). Par ailleurs, pour P. Kingsley (1995, en particulier p. 79-82), Platon, dans le *Phédon* (111c-113c), associe les paysages volcaniques de Sicile à l'Hadès. En effet, dans ce passage, la lave volcanique est considérée comme une manifestation du Pyriphlégéthon. Toutefois, l'eau des mers, lacs, rivières et sources visibles à la surface de la terre proviendrait elle aussi de fleuves souterrains qui se rejoignent tous dans le Tartare. L'association entre les volcans et le Pyriphlégéthon s'explique ainsi par la théorie hydrologique de Platon, qui est le seul auteur à reconnaître le fleuve infernal dans la lave volcanique. Sur ce passage, voir Suárez de la Torre 2019 avec la bibliographie antérieure.
166. Voir Fouache, Quantin 1999 sur la Thesprotie ; Gardner 2021 sur le cap Ténare (et 351-352 sur le terme *psychopompeion*) ; Leclerc 2014 sur Héraclée du Pont. Apollonios de Rhodes (II

736-737) mentionne certes un souffle glacial (αὐτμὴ | πηγυλίς) qui sort de la caverne d'Hadès à Héraclée, mais au IIIe siècle, la tradition concernant les exhalaisons de l'Averne est déjà bien établie, comme le suggère le fragment de Timée (*BNJ* 566 F 57).

167. Voir notamment Aesch. *Les Évocateurs d'âmes* fr. 273a Radt, 2 ; Soph. fr. 1060 Radt ; *El.* 138 ; Eur. *Alc.* 253 ; 443 ; 902 ; *Tro.* 442 ; Aristoph. *Ran.* 137. Cf. Fabiano 2019, 205-210.

168. Par exemple par Cousin 2005 ; Fabiano 2019, 205-206.

169. Aesch. *Les Évocateurs d'âmes* fr. 273a Radt, 6.

170. Voir par exemple Jiménez-Ruiz *et al.* 2021, 5 sur les roseaux de l'espèce *Arundo donax*.

171. Aesch. *Les Évocateurs d'âmes* fr. 273a Radt, 6 : βένθος ἀμαυρόν (« sombre profondeur ») ; Aristoph. *Ran.* 137-138 : πάνυ ἄβυσσον (« tout à fait sans fond »).

172. Voir par exemple la définition du *Trésor de la langue française* ou du *Larousse*.

173. Traina 1988, 56 ; Fabiano 2019, 205 et n. 32.

174. Lycoph., *Alexandra* 704 ; Ps.-Scymn. 237 ; Ps.-Aristot. *Mir.* 102 (839a) ; Diod. Sic. IV 22 ; Max. Tyr. 8, 2. Seules deux sources, postérieures aux travaux d'Agrippa qui relièrent l'Averne au lac Lucrin et à la mer, qualifient le lac de golfe (κόλπος) : Str. V 4, 5 (C244) ; Cass. Dio. XLVIII 50, 1-2.

175. Alföldy-Găzdac, Găzdac 2013, 287-288.

176. Str. V 4, 5 (C244). Nous ignorons si cette information est déjà présente chez Éphore, l'une des principales sources de Strabon au sujet du *nekuomanteion*.

177. Voir Fabiano 2019, 205 n. 31 pour les sources. De même, les sources antérieures à l'époque classique ne mentionnent que le fleuve Achéron (par exemple dans Hom. *Od.* X, 513) et ce n'est que chez Thucydide (I 46, 4) que l'on trouve la première mention d'une λίμνη Achérousia, dans laquelle se déverse le fleuve Achéron de Thesprotie. L'idée selon laquelle le nom de l'Achéron provient d'un terme indo-européen désignant les lacs ou marais doit être écartée (Chantraine 1868, *s.v.* Ἀχέρων, -οντος ; cf. Cousin 2012, 94).

178. Mikellidou 2016, 336.

179. L'exception est le *Prométhée enchaîné* où l'action est située à un endroit précis, dans le lointain pays des Scythes (v. 1-2), même si les protagonistes sont des divinités telles qu'Héphaïstos et Hermès. Cependant, l'attribution de l'œuvre à Eschyle est aujourd'hui généralement rejetée : voir dernièrement Manousakis 2020.

180. Cf. par exemple Cousin 2005, 145.

181. Fabiano 2019, 208-210. Par ailleurs, Connors, Clendenon 2016, 154-155, suggèrent que dans les épopées homériques, les *limnai* étaient considérées comme des lieux de passage, par où des divinités pouvaient descendre et remonter à la surface.

182. Cf. Mikellidou 2016, 334-339.

183. Soph. fr. 1060 Radt (Averne) ; Hdt. V 92 (Thesprotie). Ce serait vers la même époque que Cumes représente Cerbère sur ses monnaies (Rutter 1979, 130 no 76, KR69). Quant à l'oracle des morts d'Héraclée du Pont, il est uniquement mentionné par Plutarque (*Cimon* VI 6 ; *De sera* 10 [*Mor.* 555C]), même si l'existence d'une entrée de l'Hadès par où Héraklès serait descendu chercher Cerbère est mentionnée par divers auteurs dès la fin du Ve ou le début du IVe siècle (cf. Leclerc 2014). De même, ce n'est que chez Plutarque (*De sera* 17 [*Mor.* 560e-f]) que l'on trouve la mention d'un *psychopompeion* au cap Ténare, qui apparaît déjà comme une des portes de l'Hadès chez Hécatée de Milet (*BNJ* 1 F 27 apud Paus. III 25, 5), à la fin du VIe ou au début du Ve siècle.

184. Aesch. *Les Évocateurs d'âmes* fr. 273a Radt ; Aristoph. *Ran.* 1266 ; cf. scholies *ad loc.*

185. Aesch. *Les Évocateurs d'âmes* fr. 273a Radt, 4-6 ; cf. Fabiano 2019, 204.

186. Paus. II 37, 5 : τῇ δὲ Ἀλκυονίᾳ πέρας τοῦ βάθους οὐκ ἔστιν [...] δι' ἧς φασιν Ἀργεῖοι Διόνυσον ἐς τὸν Ἅιδην ἐλθεῖν Σεμέλην ἀνάξοντα. Cf. Koch Piettre 2019 sur les eaux de Lerne.

187. Diod. Sic. IV 22 ; Ps.-Aristot. *Mir.* 102 (839a) : βάθος [...] ἀνυπέρβλητον (« profondeur insurpassable ») ; Str. V 4, 5 (C244) : ἀγχίβαθής (« profond jusque près des bords »).

188. Tassi *et al.* 2018, 4.
189. Str. V 4, 5 (C244).
190. De façon générale, en dehors des poètes, les auteurs grecs se sont peu intéressés aux volcans — au point qu'aucun terme spécifique n'existait pour les désigner — et leurs connaissances sur les phénomènes volcaniques étaient limitées (Hine 2002).
191. Connors, Clendenon 2016, en particulier 156-160 ; Baleriaux 2016.
192. Connors, Clendenon 2016, 172 (le Styx en Arcadie) ; Fouache, Quantin 1999, 47-55 (l'Achéron en Thesprotie).
193. Aristot. *Mete.* I 13, 350b37-351a19 : αὕτη γὰρ ποταμῶν πολλῶν καὶ μεγάλων εἰσβαλλόντων οὐκ ἔχουσα ἔκρουν φανερὸν ἐκδίδωσιν ὑπὸ γῆν. Cf. Connors, Clendenon 2016, 161-165.
194. Cf. Christenson *et al.* 2015, 9.
195. Verg. *Aen.* VI 126. Cf. Wellesley 1964.
196. *Συναγωγὴ λέξεων χρησίμων*, manuscrit B s.v. Ἄορνος (A 1577, éd. Cunningham) : περιπεφυκότων πολλῶν δένδρων μηδὲν εἰς αὐτὴν ἐμπίπτειν τῶν ἀποπιπτόντων φύλλων. Cf. Timée, *BNJ* 566 F 57 ; Ps.-Aristot. *Mir.* 102 (839a).
197. Cf. *supra*.
198. Caelius apud Plin. *HN* XXXI 18, 1 ; Paradoxographus Florentinus, *Mirabilia de aquis* 28 (éd. Giannini).
199. Ferguson 1985, 147-159.
200. Spicer 1991, 81.
201. Paus. II 37, 6 : διανήχεσθαι τολμήσαντα πάντα τινὰ καθέλκειν πέφυκε καὶ ἐς βυθὸν ὑπολαβὸν ἀπήνεγκε.
202. Fabiano 2019, 208-209. Cf. Verg. *Aen.* VI 126 : *facilis descensus Averno* (« il est facile de descendre par l'Averne »).
203. *BNJ* 566 F 57 : διαμένειν καθαράν.
204. Ps.-Aristot. *Mir.* 102 (839a) : οὕτω καθαρώτατόν ἐστι τὸ ὕδωρ ὥστε τοὺς θεωμένους θαυμάζειν.
205. Diod. Sic. IV 22 : ἔχουσα γὰρ ὕδωρ καθαρώτατον φαίνεται τῇ χρόᾳ κυανοῦν διὰ τὴν ὑπερβολὴν τοῦ βάθους.
206. Larson *et al.* 2007, 77-78. Cette mesure est obtenue en y plongeant un « disque Secchi » et en notant la profondeur maximale à laquelle il reste visible.
207. Deur 2002, 34.
208. Cf. *scholies à l'*Alexandra *de Lykophron* 704.
209. Grand-Clément 2011, 124-125.
210. *Ibid.*, 126.
211. *Ibid.*, 126-128 ; 369.
212. Thgn. I, 709-710 : κυανέας τε πύλας [...] αἵ τε θανόντων | ψυχὰς εἴργουσιν ; cf. Grand-Clément 2011, 373-374.
213. Ferranti *et al.* 2008. Les auteurs étudient le développement de ces cyanobactéries lors d'un épisode survenu en 2007. Ce phénomène s'est reproduit pour la dernière fois en 2022 : voir https://www.ilriformista.it/perche-il-lago-daverno-ha-lacqua-rossa-lesperto-spiega-lo-strano-fenomeno-nei-campi-flegrei-sono-alghe-290195/ et https://www.inews24.it/2022/04/12/pozzuoli-volo-drone-lago-averno-color-porpora/ (consulté le 16/10/2022).
214. Je remercie Adeline Grand-Clément pour cette hypothèse.
215. Improta *et al.* 2004.
216. Ferranti *et al.* 2008.
217. Cf. Bigham Stephens *et al.* 2015.
218. Reinl *et al.* 2021.
219. Grand-Clément 2011, 370-373.

220. Il peut par exemple être dû aux fientes d'oiseaux : Venugopalan *et al.* 1998.
221. Chez les Romains également, la couleur *purpureus* est associée à la mort : Stocks 2014, *passim*.
222. Serv. *Aen.* III 442 : *ex pestilentibus amoena reddidit loca.* Cf. Sil. *Pun.* XII 120-121 ; Str. V 4, 5 (C245).
223. Bertrand 1999 ; Woodington 2019.
224. Verg. *Aen.* VI 237-241.
225. Éphore, *BNJ* 70 F 134a apud Str. V 4, 5 (C244-245).

RÉSUMÉS

De nombreux auteurs antiques situent au bord du lac Averne, près de Cumes, la scène de l'*Odyssée* où Ulysse évoque l'âme des morts. Nos sources mentionnent également l'existence d'un oracle des morts (*nekuomanteion*) à cet endroit. Elles mettent par ailleurs en lien le nom grec du lac, Aornos (« sans oiseaux »), avec les exhalaisons mortelles qui s'en dégagent. Cette étude montre cependant qu'il ne s'agit que d'une fausse étymologie et que ce n'est pas en raison de telles exhalaisons gazeuses que le lac a été identifié avec le lieu décrit dans l'*Odyssée*. Au contraire, cette identification ne semble avoir eu lieu qu'à partir du moment où les Grecs ont commencé à se représenter l'entrée de l'Hadès sous la forme d'un lac profond, au Ve siècle av. J.-C.

Several ancient authors locate the scene in the *Odyssey* where Ulysses evokes the souls of the dead on the shores of Lake Avernus, near Cumae. Our sources also mention the existence of an oracle of the dead (*nekyomanteion*) at this place. According to them, the Greek name of the lake, Aornos ("without birds"), is linked to the deadly gases emanating from it. However, this study shows that it is a false etymology and it is not because of such emanations that the lake was identified with the place described in the *Odyssey*. On the contrary, this identification probably took place only after the Greeks began to imagine the entrance to Hades as a deep lake in the 5th century BCE.

INDEX

Mots-clés : oracle des morts, catabase, environnement, Odyssée, mort
Keywords : oracle of the dead, catabasis, environment, Odyssey, death

AUTEUR

ALAYA PALAMIDIS

ERC Mapping Ancient Polytheisms (MAP – 741182) / PLH-ERASME (EA 4601) / Université de Toulouse - Jean Jaurès.
alaya.palamidis(at)gmail.com

Economies of Ancient Mediterranean Religion: Symbolic, Communicative and Spatial Terms of Religious Production and Consumption

Economie della religione nel Mediterraneo antico: simboli, comunicazione e spazi della produzione e del consumo religioso

Jörg Rüpke

1 Introduction

1 In the case of contemporary religion, attempts to analyse the financing of religious institutions and the 'economy of religion' in terms of *homo economicus* and rational choice theory have repeatedly been addressed and criticised. As regards antiquity, the major focus of this type of research has been the economic nexus implied by sacrificial consumption, the raising, age, and transport of animals in particular, and, to a smaller extent, the exotic requisites for more elaborate rituals such as spectacles featuring materials, animals, and humans brought from afar and displaying the organisers' political and economic power. In the following, I will briefly reviews these issues (section 2). Fundamentally, however, I will take a different approach. I will start from the issues of religious agency, lived ancient religion and the urban setting of much of what we can represent as religion in the ancient world. I argue that ancient religion involves three different sorts of 'economy' that are incompatible with the notion of 'balance sheet' and cannot be represented meaningfully in monetary terms, namely the symbolic or political economy of religion, the economy of religious communication and the economy of space.

2 The first section (3) argues that religious practices – that is, cult formally addressed to divine beings – were given a crucial role in establishing specifically public roles and created cultural capital that could readily be transformed into political authority. The argument of the second section (4) is that the very logic of communication with non-human addressees stimulated massive investment into media that both increased the efficacy of religious communication and produced religious goods that subsequently became available for consumption or re-use by others. Finally (section 5), given the density and diversity of ancient cities, space was a scarce resource that prompted different types of religious use, for example in increasing (and sometimes reducing) competition in different types of sacralisation and the use of space over time. The article mostly relies on examples taken from the city of Rome, but will attempt more general conclusions.

2 Economics of religion: Methodological options

3 When Burkhard Gladigow presented the results of a Tübingen research group working on 'economics of religion' (Religionsökonomie) at the biennial national conference of the German Association for the Study of Religion at Bremen in 1994,[1] he was reacting to the recent rise of economic theories of religion developed by American sociologists, in particular Rodney Stark, William Bainbridge and Laurence R. Iannaccone,[2] which had already attracted critical discussion in the USA, for instance in an issue of *Social Compass* in 1992.[3] The main methodological innovation of this approach was the application of rational choice theory to religious commitment and the development of religious groups under the conditions of a hypothetical 'religious market' determined to maximize their own profit: each agent determines their investment (i.e. religious commitment) in the light of the immediate social rewards to be expected and the sometimes postmortal recompense promised for perceived deprivations, ranging all the way from lack of political and economic power to the fact of mortality. It was indeed its apparent ability to explain seemingly irrational behaviour with reference to goods not otherwise seen as relevant in economic theory that gave this approach its appeal. However, given the problems involved in transferring the theoretical model of totally rational economic actors to actual behaviour, it now seems obvious that the temporary success of the approach was due primarily to the prestige of the economic model itself.[4]

4 As far as German *Religionswissenschaft* was concerned, the idea of *Religionsökonomie* was immediately expanded to combine the application of behavioural theories developed in the discipline of Economics *to* religion with the study of religions as factors *in* the economy and economic aspects *of* religious actions, including the financing of religion. Thus, traditions of research going back to Adam Smith and Max Weber were linked to then topical concerns about the financing of the major confessions and the question of church taxes as an annex tax to income taxes raised by the German State in the process of integrating the de-Christianized former GDR.[5] The concept of *Religionswissenschaft*, understood as a discipline aiming to trace the history of religions in the plural, together with their textual productions, material expressions and institutional forms in different societies and at different periods, as well as the nature of religion *as such* (an aim much criticized and refined in recent discussion), demanded nothing less.

5 It was in that context that I myself embarked on an analysis of the financing and economic behaviour of Roman priests.[6] The starting points of such a project were a substantive conception of economy as the field of production, exchange, and consumption, and a substantive conception of religion, identified as those activities related to communication with actors considered in a loose sense as transcendent.[7] Any division of labour that has a place for religious specialists and organizations must involve the concomitant transfer of material resources, since both the infrastructure (e.g. sanctuaries) and the regular performance of a cult need to be kept up over the long term. At any rate in antiquity, direct financing via contributions such as direct maintenance of personnel, collections, fees or cost-sharing seems to have been the exception; occasional but generous contributions from patrons were more important. The ownership or leasing of land by temples guaranteed long-term stability and was widespread in Mediterranean antiquity and far beyond. Over the short term, of course, pilgrimage centres or individuals offering specialist religious services (healers, soothsayers, magicians, makers of devotional objects) had to make a living, but even so the conditions of an economic market, such as complete product information, price-transparency, and price elasticity of demand, are hardly present. It is thus obvious that factors such as redistribution and the different types of reciprocal exchange familiar since the work of Karl Polanyi need to be taken into account.[8]

6 The insights thus gained can be illustrated by a quick look at the economic aspects of sacrifice.[9] Pigs and sheep were the main sacrificial victims in domestic or family based rituals. In contrast, sacrifices in the context of large public rituals were dominated by cattle, which were substantially more expensive but of course provided more meat. As for age, the victims in private or collegial contexts were usually young animals: they were not too expensive, but could still feed a small group, if the latter did not rely on individual contributions of roosters as in rituals addressing Mithras.[10] There is a world of difference between having to buy a choice, fat, adult pig for sacrifice, or a small sucking-pig. The *sacra publica* provided a model, representing an ‘ideal’ ritual order, but it was not necessary to copy them in every detail. This is quite clear from Cato’s account in his *De agricultura* of the *suovetaurilia*, i.e. the parading and sacrifice of pig, sheep and bull, to be performed at a farm, in the course of which he substitutes young animals for adult ones – in a text that advertises the investment of capital in agriculture.

7 Animals had to be bred, raised, bought and transported to the place where the sacrifice was going to take place. This presupposed an entire industry. The sacrificial rules had to be co-ordinated over the longue durée with the basics of stock-rearing. If the stock-rearing economy proves unable to provide the animals required for sacrifice, traditions break down. Thus, store animals were eaten relatively, but not extremely, young.[11] In the case of pigs and cattle, the ratio weight-gain/feed-costs reached an optimum of between 12 and 16 months. If the animal is kept alive longer, the ratio progressively decreases. The sacrificial rules were therefore likely to call for animals of this optimum age. Since it is omnivorous, the pig was a very attractive animal for meat-production alone. The case is more complex with cattle, which in antiquity produced meat, milk, hides and labor. In general, males were fattened and killed as steers (i.e. castrated in the age of two to four months), unless they were intended for farm-work as oxen; females were only killed around the age of ten years, once they became too old to carry calves to term. There was thus a very high proportion of suckler-cows to breeding-bulls

in a herd, around 70 cows to 2 bulls. Both males and females could be used as work animals, the males of course being castrated; they were slaughtered when they became too old to work (9-10 years old). Under these conditions, the ox was understandably the main parade sacrificial animal, and pregnant cows common; rules that call specifically for bull-sacrifice, however, were bothersome, since bulls are hard to handle and might have to be kept in the herd longer than their value for breeding strictly warranted.[12]

8 Analysis of archaeo-zoological finds, to which ever more attention is paid, confirms these general conclusions. In Greece, emphasis was laid on the production of (sheep-)milk and wool, for clothing. That corresponds to the majority of Greek sacrificial rules that we know of, or at least does not contradict them: sheep were the standard sacrificial victims. Overall, the consumption of meat was low; in the case of Greece, it is calculated on the basis of the taphonomic evidence to have been less than one kilogramm per person per year. If the amount of meat envisaged by the Athenian calendar of official public sacrifices is divided by the number of persons theoretically entitled to partake in the meal, we get a consumption of roughly two kilogramms per participant per year, which is quite a lot for antiquity. Athens must have been one of the few places where more animals were sacrificed than were bred in the surrounding countryside. Such quantities imply the relatively large-scale import of ungulates for sacrifice. At Rome, by contrast, the finds in the Area Sacra of Sant'Omobono included a large quantity of pig-bones. The Athenian pattern of increased meat-consumption seems to apply to Rome as it expanded to become a great power. On the other hand, as later Roman sources confirm, the cultural dominance of sheep in Greece gives way in Rome and west-central Italy to that of pig. This is however not the case either in the old Greek areas of South Italy, where sheep maintained its dominance, nor in Northern Italy, where both cattle and sheep remained important. The dominance of pork, just raised for the purpose of eating, rather than of beef eaten at the end of the life of an animal working or even producing milk and offspring, might been an indicator of the comparative wealth of urban regions as well as Central Italy as a whole. [13]

9 However, granted the importance of attending to the economic effects and long-term sustainability of certain religious practices, and their responsiveness to environmental and economic change, this is not what I intend to discuss here. Instead, I propose to follow the lead of the German historian of religion, Anne Koch, in her introduction to *Religionsökonomie*[14] and add yet another strand to the collage of approaches that she describes. A number of social or anthropological theories that focus on culture rather than economy make use of economic metaphors. Bourdieu's concept of 'capital' is perhaps the best known example. In the final book of The Wealth of Nations, of course, Adam Smith had already discussed under the rubric of 'political economy' the role of sectarian religion for immigrants to early-modern English cities, the significance of religious institutions for moral education, and the economic behavior that ensues from this. However, as Smith pointed out, such effects are not one-directional but also condition clerical behaviour and outlook.

10 Religious action is thus a factor in the institutional framework of a market economy; but it is at the same time a product in the market of respect and prestige. For this reason, in what follows I focus on Bourdieu's notion of 'symbolic economy', picking up his reflections on different types of capital other than purely economic. More concretely, I argue that in antiquity religious practices – that is communication formally addressed to divine beings – played a crucial role in establishing specifically

public roles, creating a form of capital that could easily be transformed into political authority. The notion of the 'political economy of religion' will be used in this narrow sense.[15] Likewise, my second and the third 'economies' are viewed as modes of production, exchange and consumption in specific fields, each looked at from a different analytical perspective. The 'economy of religious communication' deals with the logic of communication with non-human addressees.[16] The attempt to gain relevance in such communication stimulated massive investment into media that increased the efficacy of religious communication and produced religious goods that, in the long run, became available in turn for consumption by others. Thirdly, given the population density and diversity of ancient cities, space was a scarce resource that prompted different types of religious use, for example in increasing (and sometimes reducing) competition in various forms of sacralisation, and the use of space over time. [17] This is the 'spatial economy', only very marginally related to the property market, that I discuss briefly at the end of the contribution.

3 Political economy of religion

11 Sometimes rituals in or at a tomb might be witnessed by just a few people, in other cases by many, extending well beyond the group of primary participants. Processions might attract the attention of large numbers. Durable media such as *stelai* or entire buildings made it possible to extend the 'attention-period' far beyond the occasion of the ritual activity itself, thus providing an opportunity for agents both in the immediate vicinity and even far off to compete for distinction on their own account. Sacralising a location might form a focus for religious activity: the tomb served as a medium for the family to communicate with its deceased members, thus providing a location, images, and narratives that others too could adopt as a collective identity, and so integrating themselves into the wider family, and perhaps thereby foregoing other possible identities. Other cult locations might perform similar functions. They too encouraged members of other houses and families, perhaps even newcomers, to participate in religious activities, and often without identifying a particular divine addressee.

12 If religious communication provided an opportunity to reinforce or create collective familial identities that might ultimately extend to larger associations of families, i.e. clans, for which we should use the Roman and Latin concept of *gentes*,[18] the same applies to territorially-defined associations. In the case of central Italy, these groups were probably the *curiae*, which we should perhaps understand as extended neighbourhoods,[19] but also 'hills' *(montes)*, 'tribes' *(tribus)* and quarters *(vici)* at Rome, which correspond to the phratries and *genê* in Athens.[20]

13 If under the heading of political economy of religion we now turn to the state and the city, the first thing to note is that the idea of 'state', if used in the tradition of 19th- and 20th-centuries research focused on the emerging national-states, is highly problematic at least for the Roman Republican period, if not beyond.[21] Great clans defined the political fate and the cohesion of Rome well into the medieval papal era and beyond, whether in confronting one another or competing for positions, even to the extent of installing small children into high office, or in their readiness to tolerate and support centralized administration. The readiness of such clans to co-operate in particular instances varied dramatically, as did the degree to which social imaginaries were able

to develop into collective identities enjoying a degree of institutionalization. In fact, the term we should keep constantly in mind in the case of the Roman Republic is 'precarious statehood'.[22] The development of a strongly-marked, shared, imperialist orientation towards the outside world, and the conception of a broadly-based common interest, ethos, and division of power, both of which emerged among the elite in the second half of the fourth century BC,[23] were constantly in conflict with efforts to anchor within the institutional fabric the factional interests of increasingly vocal special groups, such as landowners, veterans, the landless, and others, combined with ever more pronounced concentrations of power in the hands of individuals.

14 From day to day, the common cause found visible expression in the magistrates, distinguished by the broad purple stripe on the tunic and in most cases elected for only one year. It was these men, the *praetores, consules, aediles*, whose titles were etymologized to mean 'those who walk in front', 'counsellors' and 'builders', who, along with their personal assistants and slaves, in principle saw to such official business as there was. Their presence was felt not as 'departmental heads' in an administration, but rather in dealings with the plenary assembly of hereditary or promoted nobility (in other words, the Senate) and the various types of popular assemblies, and of course as military commanders. Religious activities, in the form of praying aloud, leading processions, or presenting gifts to a deity, were occasional parts of their roles and could also take their own supplementary forms.[24] Magistrates also took part in rituals that took place outside Rome, such as the *feriae Latinae* on the Mons Albanus, and occasional rituals at Lavinium,[25] and might enter into religious communication with inhabitants of more remote parts, which was a practical impossibility for other city-dwellers. In either case, these occasions involved various forms of indirect communication, for example via communiqués, inscriptions and poetic re-presentation; reflections about the differences and the entanglement of urban and rural space formed a backdrop.[26]

15 These persons also built on their religious activities within their house or clan to create greater opportunities for direct encounters with the populace. Thus, to stay at Rome, lavish games, grand occasions of animal sacrifice, or simply *viscerationes*, i.e. the large-scale distribution of meat out of the surplus stock of this land-owning elite, were an important element in the construction of a *res publica* that, as regards the free citizenry, represented less a form of political communication and co-deliberation than a forum for the staging of asymmetrical exchange. The same is true of demonstrations of the elite's power of disposition over building-materials such as stone, clay and timber, and the employment of free labour for the construction of temples and other religious infrastructure. Such asymmetrical exchange assured the maintenance of inequalities, obligations, and the recognition of shared values over the long term. In increasing numbers competing intellectuals fundamentally criticized these religious strategies, criticizing sacrifice and replacing it by discourse and knowledge,[27] a good the prize of which and the scarcity of which was deliberately driven up.

16 A very different form of materiality is connected with the priestly college of *pontifices*. These men, whose title was etymologized as 'bridge-builders', appear to have dealt mainly with problems involving the validity of norms across clan or family boundaries, above all claims that had been raised concerning issues involving religious action. Even if claims formulated in religious terms were not a separate category, they *were* raised with particular urgency. It may have been inevitable that the arbitration committee

itself, i.e. the senators as representatives of all the clans, also used religious communication, and was a participant in the ritual that constituted the most elaborate of all mechanisms for resolving inter-clan problems, namely the plebiscite, the vote of all the people. It has been surmised that the bridge that the pontiffs were supposed to have built was the gangway, called *pons*, leading to the poll.[28] The name might have arisen because it was here that their function became most visible. If true, this might explain the pontiffs' later function as experts in, even inventors (or translators) of, what was emphatically non-religious law *(ius)*, as well as their assumption of a supervisory legal role over important categories of religious activity, and the associated functions of religious actors.[29] These individuals thus contributed to the definition of a specific sphere of (above all political) action known as *publicum*, distinguishable from *privatum* and *sacrum*.

17 The major players who decided to invest in temple-construction quite consciously left behind far more visible traces than those resulting from discussion of ritual rules.[30] This more concrete opportunity for obtaining distinction by means of religious activity became even more important at Rome from the end of the fourth century BC.[31] The complexity of the religious communication that might arise in this connection extends far beyond the choice of a particular divine addressee. Even in the case of the great Capitoline temple of Jupiter, there were clear references to Juno, his consort, and more or less ingenious tales to explain them.[32] However that may be, the architecture itself was a more visible and effective factor. Collaborating with the architects, those who commissioned temples could express and communicate their desires regarding external size and shape, and internal design in terms of spatial effects and decoration, as well as the image of the god, its size and positioning in the inner room, the *cella*.[33] This is especially evident in the choice of unusual forms, such as the famous round temple to Fortuna dedicated by Q. Lutatius Catulus after the battle of Vercellae in 101 BC.

18 Leading members of the clans in Rome had increasingly found that, in organizing games for the gods, they had also discovered a medium of communication with the citizenry. In the fourth century BC, the 'circus games' comprising aristocratic chariot races became associated with stage-farces and, in the final third of the third century, comedies and tragedies in the Greek style. As well as broad themes of Greek city life, the subject matter included Roman history and pan-Mediterranean mythic history. The institution itself served to profile not so much the actors, who were kept as far as possible concealed behind masks and socially segregated, as for the patrons and benefactors; anyone who had taken on himself to defray the cost of putting on games was taken up and advanced socially. The heightened expectations of the gods thus expressed – the gods after all were conceptualised as the primary recipients of these performances and honoured by their quality and quantity – were an aspect of electioneering highly prized by political players at the end of the Republic.

19 In the Greek cities with their restricted citizenries,[34] permanent theatres had commonly been constructed for shared celebration and reflection since the fifth century BC. Beginning with Syracuse, the governments of Italian cities founded on the Greek model also decided in favour of such structures in the following centuries, initially in Sicily, but later also in for example Metapontum and Locroi Epizephyrii, in the second century in Campania, and at the end of that century also in Nuceria and Pietrabbondante, and perhaps in Lanuvium too.[35] The architectural element was of

course also part of the gift to gods and humans. The initiating elite did not have complete control over the dynamics resulting from the ritual institution and the architectural space. Already in the first century BC, at Rome actors such as Decimus Laberius could become highly-paid solo performers, while charioteers in the Imperial Age were celebrated like pop stars. Aphorisms (*sententiae*) extracted from the mimes of the former slave Publilius Syrus marked the everyday moral awareness of generations far beyond the visitors to the performances,[36] while the fan clubs of the four chariot teams marked the divisions between political positions of city-dwellers in Late Antiquity. Spectacle thus afforded some of the most significant developments in Rome's religious history. That the political elite was prepared to bear the enormous costs shows how seriously they took this form of direct communication in a city that was increasingly becoming a metropolis. Although building temples remained a common option, financing games became ever more important.[37] By contrast with a temple, the racetrack and the theatre offered fine opportunities for calling attention to oneself, and winning popular favour by staging spectacles that were worth seeing.

20 Members of the elite used the possibilities of religious communication for various purposes. For the political players such a 'transcending' reference was ideally suited for creating a communicative space beyond the *gens*, combining an emphasis on shared interests with the exploitation of religious activity as a field for competition and distinction. This flexibility helped ritual activity and religious architecture achieve a high degree of dynamism: ever new possibilities of religious communication were invented, or existing Mediterranean-world traditions appropriated and altered in order to manage the problems thrown up by Rome's imperial expansion, by the remorseless growth of the urban space, and by increasing social differentiation and competition. It was not only the significance of religious practices that increased with the growing complexity of the institutions required to administer the 'common cause', but also the pressure to develop rules and fix practises. Throughout the second and first centuries BC the strategy of tacit modification lost its former flexibility. It may have been this situation that triggered a new reflexivity, altering the notion of 'religion', or perhaps even creating it for the first time. Varro, Cicero, Lucretius offer ample evidence for that.

4 Economy of religious communication

21 In studying the ancient Mediterranean world I have suggested that we should theorize religion as communication with special agents (sometimes also objects) – frequently conceptualized as god or gods, but in the period under consideration also as ancestors or demons – that are accorded agency in a not unquestionably plausible way. Communication with or concerning such divine agents might reinforce or reduce human agency, create or modify social relationships, alter power relationships.[38] Thus religious agency is to be understood as a) the agency attributed to such non-human or rather supra-human agents, and b) the agency of human instigators of such communication. We have just seen how political actors could translate religious initiative or conspicuous religious roles into political prestige and power. Our next task is to focus even more on communication.

22 Religious communication aims at attracting divine attention. The material presence of media acts as stimuli for the gods, but at the same time opens up the dyadic relation

(i.e. the human-divine communication) to secondary addressees, audiences and witnesses, connoisseurs and tourists. Thus, spoken prayers and written curses, family sacrifices and public processions constitute very different publics,[39] while material remains may continue to stimulate responses even beyond the act of communication itself. Let me offer a few concrete examples.[40]

23 The practice of depositing clay heads in sanctuaries was already popular at the end of the fifth century BC. Coroplasts were able to cater to the new demand by means of a new technology, namely the mass production of images by using either a single or a double matrix. Throughout central Italy, especially at the bigger cult locations, people could thus be offered a supply of heads or – surely cheaper – half-heads[41] that they could use for religious communication. The objects themselves suggested the uses to which they should be put, many of them being provided with stands at their base, by means of which they could be stood securely on podia or benches, in chests or showcases, even on the ground if that was appropriate. The half-heads, on the other hand, had fittings at the back which allowed them to be hung on walls, thus assuring long-term visibility. The images were not painted, and almost always lacked inscriptions: lack of purchasing power was combined with low literacy. The message conveyed to gods and humans by donating such items was surely a simple one: the architecture and decoration may be splendid, and we know all about the people who paid for this shrine, and their position as members of the economic, military, political elite – and now, to top it all, but we too *are also here*. These objects, oh ye gods, make our communication relevant, visible and lasting.

24 I turn now from religious practices in spaces accessible to the public to the domestic sphere and switch to the first and later centuries AD. For many in the great imperial-age cities and metropoleis, the street was a kind of ‘house’ comprising different rooms, and indeed constituted the primary living space.[42] It were only the few owners or tenants of houses, who were able actively to choose the architectural features and furniture of their homes, thus creating a sort of religious ‘infrastructure’ or even atmosphere that could also be opened to and used by visitors in a multitude of ways. Lighting played a large role here, and not just with reference to the spaces to be illuminated and used; for there was also the question of which spatial elements, say mural decoration or items of furniture, should be moved into the light. Lamps themselves were instruments of religious communication of the first order.

25 The same applies to another, vital religious apparatus, namely the altar. The slender, decorative, often richly-decorated, Italic altar, and perhaps its portable and collapsible equivalent in bronze, also had its place in the garden or in tombs.[43] It was used as an unmistakable sign of communication with a presence that was not otherwise immediately obvious to the eye, whether of ‘gods’ or the ‘dead’. Its use was unthinkable without a flame or a libation. Yet the altar was not merely a piece of apparatus to be used, but was itself an enduring act of religious communication, inasmuch as its decoration often depicted ritual procedures and the instruments and materials required. It could be activated still further with a minimum of effort, by placing a lamp or flowers in front of it, or uttering some words, or singing a song. Other common options included the offering of cakes of various kinds, with a variety of different tastes and smells.

26 Practices used in houses (or in the street) might also be used in institutional spaces designed for religious communication, such as temple-grounds and temples. If graffiti

were welcome in the home, as an emphatic reaction on the part of invited guests, this minimal but durable form of linguistic communication may also have played a role within the precincts of temples. That was demonstrably the case at Dura-Europos on the Euphrates at the eastern extremity of the Roman Empire. There, in the temples and assembly buildings of Jews as well as worshippers of Christ and Mithras, people endeavoured to place their requests to be remembered or blessed as closely as possible to the focus of religious communication, close to the cult image, on mural paintings, or in corridors; in doing so they also of course appropriated the great two- or three-dimensional signifiers of religious communication installed by others.[44] Altars, both great and small, and increasingly lamps as offerings continued to play a large role in the Imperial Age, sometimes at the expense of the practice of depositing objects. Such objects could keep the memory of religious practices alive at least to some extent and themselves attract interpretation, and so inviting new religious acts with new motivations.

27 The attribution of meaning as well as the imagination of effects does not come *ex nihilo*, but draws on previous experiences, shared meanings and imaginations, and shared strategies of interpretation.[45] Even if such evocations are in principle limitless, the range of interpretations is usually relatively restricted, although individual creativity is always possible.[46] There is no zero point in an encounter between a user and a sign. To articulate such an encounter or, more precisely, the experience evoked by a sign, is already to participate in a language and the shared meaning it encapsulates.[47] To say this, however, is not to advocate a culturalist approach. Linguistic research has demonstrated how quickly language may change and emphasize inter-personal and inter-group differences. The variety of meanings that can be conveyed, which of course are often purely implicit or oblique, as well as meanings communicated in form of narratives or images, go far beyond the clear-cut dichotomies favoured by structuralist interpretation or the systematizations attempted by indigenous or academic ‘intellectuals’.

5 Spatial economy

28 Let me stick with and deepen the notion of space. In using the term spatial economy, I am thinking of urban space, for the ancient Mediterranean urban world was as much conditioned by the density of its interactions as by a discourse about the unique quality of urban space.[48] Here, however, I focus on Rome, while maintaining that what I have to say holds good elsewhere.

29 I have already mentioned temples several times. They are eye-catching, often expensive, occasionally overwhelming, elements of the built environment, fully dedicated to religious use – without excluding other usages, banking for instance.[49] Lists of temples feature prominently in ancient descriptions of Rome as well as in modern histories of ancient *religion*. They are taken to be the physical form of the ‘pantheon’ of the city, thus defining its ‘religion’. Naturally, as ancient observers stressed, this has an economic dimension. The role of temples in the *Res gestae divi Augusti* is telling in this regard. They figure prominently in the summary at the end, being listed first among the new *opera* (August. *gest.* 35, app. 2). In the following sub-section, the restoration of 82 temples, *aedes sacrae*, is mentioned immediately after that of the Capitol (35.3). The very last word of the Latin text sums up Augustus’ immense

expenditure on spectacles, donations, and subsidies as simply impossible to totalise, it is just *innumerabilis*, in the Greek, *apeiron plêthos* (35.4). In the text proper further details are given, locations (19) or the extraordinary expenses for those that were built on private property, which Augustus had to acquire for the very purpose (21). The value of the objects displayed in these and elsewhere is given as 100 million sesterces (ibid.). All in all, his is the perspective of an accountable administrator, of the initiator of architectural projects, intended not only for a Roman, but an Empire-wide, audience. At the same time, such details are above all part of a symbolic economy, highlighted now by a player whose stage is the world, at least the bilingual world of Latin and Greek. You should know what you cannot see, the Monumentum Ancyranum e.g. tells the reader: the instigator behind a restoration, the real donator behind the name nicely displayed on the building, the value of what you cannot test in a market. The text is very precise to stress where Augustus was behind a donation or building 'in his one name' or without having mentioned his name by the time (e.g. 19-20). Political and spatial economy of religion seem intimately linked.

30 But what about the perspective of the users of these buildings, those praying, visiting, waiting around, admiring or cursing? Fortunately, we have a contemporary witness at Rome, a text, which may not be representative but nevertheless presents a very different view, one that we can infer was shared at least in some respects by many others – otherwise it would not have been so successful. I refer to Ovid's *Fasti*.

31 In generic terms, Ovid's *Libri fastorum* is a commentary on the calendar,[50] and in other hands it might well have been just as bureaucratic as the *Res gestae,* with lists and more lists. However, his text presents people going to places and gods coming to places: *eunt*, *itur,* 'one goes', the imperative *i* (1.249), 'go!', joined by *venire* etc. are frequent. Despite the length of many entries, the text offers no descriptions of temple architecture. Occasionally, the interior of a temple is mentioned as the setting of ritual action (e.g. 1.587). Sometimes the access route, an ascent for instance, is briefly described (1.79, 638). But the viewer is no *flaneur*, nor is this an ancient Baedeker. It is ritual agents who move. The very first description is a model in many respects (1 January, 1.63-88). People move properly dressed *(uestibus intactis),* decked in festive colours *(concolor)*. Optical effects are more important than architectural features, here the flickering of the flames and their reflections in the temple's gilding (1.77f.). I should however stress that the visual is not actually dominant. Religious events were truly multi-sensorial. This is again clear from the very first ritual that Ovid narrates, pointing to smell as well as sound (e.g. *odoratis ignibus … sonet spica,* 1.74f.). Ovid is less interested in buildings, objects and routes than in integrating interior spaces and open places in dynamic motion. Even statues or images figure very rarely.

32 Ovid's *libri fastorum* help us to see that spatial economy is far more than real estate, or building- and maintenance-costs. In fact it was not a monetary economy at all. Changes in prices are neither praised nor criticized, luxury is part of the contemporary way of life as much as simplicity was before. The old homespun religion performed with Sabine herbs for instance (1.341-44) is recorded but neither praised nor condemned. By and large, Ovid's accent is on the ephemeral. His interest in space is in lived and embodied space,[51] peopled by ordinary participants, occasionally religious specialists, and – in a different way – gods. This is a space that cannot adequately be captured by maps, GIS data, or digital reconstructions.

33 Why do I call this an 'economy' at all? Isn't it simply about the visual, about perspectives, perhaps performance too? No, an economy of religious space is about the production, consumption and ex-*change* of space. Religious space is not simply given and revealed in epiphanies. It is produced, sometimes with an intention to keep it permanently sacralized, not least for the reasons I have discussed under the heading of political economy. More often, it is produced *ad hoc*, ephemeral religious space identified by traces of oil, wax or bones or irretrievable. In ephemerally sacralized space, production and consumption of space are closely related. Permanent religious space is consumed, too, by visiting, enjoying, by usage, which causes wear and modification: There is an exchange, the space is accepted and affirmed by modifying it, by depositing one's head or celebrating one's memorial party. Occasionally, price lists are displayed, but they do not list the most important economic factors, the values attached to such 'lived', enacted as much as imagined spaces, namely the attraction and receiving of the attention of divine agents for successful communication. I am talking economies of religion, after all.

6 Conclusion

34 I have argued that ancient religion involves three different sorts of 'economy' that are incompatible with the notion of 'balance sheet' and cannot be represented meaningfully in monetary terms, namely the symbolic or political economy of religion, the economy of religious communication and the economy of religious space. Religious practices, I have shown firstly, were given a crucial role in establishing specifically public roles and created cultural capital that could readily be transformed into political authority. Secondly I pointed out that the very logic of communication with non-human addressees stimulated massive investment into media that both increased the efficacy of religious communication and produced religious goods that subsequently became available for consumption or re-use by others. Thirdly, I have proposed to look for production and consumption of space beyond the real estate market.

35 These three perspectives by no means exhaust the phenomenon of religion, however delimited. My aim is simply to make historians of religion aware of the very different logics that may lead to the production and consumption, sometimes even the exchange, of those objects and constellations that form part of the archaeological 'record' of Mediterranean Antiquity, and consequently require contextualizations appropriate to those differences. The historian of religion is forced by the notion of economy to give much more attention to the symmetries and asymmetries of exchange, to costs and scarcities of production and consumption, and the political, communicative and spatial context of religious action.

BIBLIOGRAPHY

Albrecht *et al.* 2018: J. Albrecht *et al.*, «Religion in the Making: The Lived Ancient Religion Approach», *Religion* 48, 4 (2018), 568-593.

Ando 2016: C. Ando (ed.), *Citizenship and Empire in Europe 200-1900: The Antonine Constitution after 1800 years* (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 54), Stuttgart 2016.

Auffarth 2021: C. Auffarth, «Wie kann man Europäische Religionsgeschichte schreiben?», in: C. Auffarth, A. Koch, A. Grieser (eds), *Religion in culture - culture in religion: Burkhard Gladigow's contribution to shifting paradigms in the study of religion*, Tübingen, 2021, 221-235.

Berking *et al.* 2006: H. Berking *et al.* (eds), *Negotiating Urban Spaces : Interaction, Space and Control*, Bielefeld, 2006.

Blanton IV, Hollander 2019: T. R. Blanton IV, D. B. Hollander, «The Extramercantile Economy: An Assessment of the New Institutional Economics Paradigm in relation to recent Studies of Ancient Greece and Rome», in: D. B. Hollander, T. R. Blanton IV, J. T. Fitzgerald (eds), *The Extramercantile Economies of Greek and Roman Cities: New Perspectives on the Economic History of Classical Antiquity* (Routledge Monographs in Classical Studies, London, 2019, vi, 156.

Bogaert 1976: R. Bogaert, *Epigraphica 3: Texts on Bankers, Banking and Credit in the Greek World*, (Textus minores 47, Leiden 1976).

Bromberg 1939: B. Bromberg, «Temple Banking in Rome», *Economic History Review* 10 (1939), 128-131.

Bruce 1993: S. Bruce, «Religion and Rational Choice: A Critique of Economic Explanations of Religious Behavior», *Sociology of Religion* 52 (1993), 193-205.

Busch, A. Schäfer 2014: A. Busch, A. Schäfer (eds), *Römische Weihealtäre im Kontext*, Friedberg, 2014.

Chi, Heath 2011: J. Y. Chi, S. Heath (eds), *Edge of Empires: Pagans, Jews, and Christians at Roman Dura-Europos*, Princeton 2011.

Davies 2012: P. J. E. Davies, «On the Introduction of Stone Entablatures in Republican Temples in Rome», in M. L. Thomas, G. E. Meyers (eds), *Monumentality in Etruscan and Early Roman Architecture: Ideology and Innovation*, Austin 2012, 139-165.

Dräger 1994: O. Dräger, *Religionem significare: Studien zu reich verzierten römischen Altären und Basen aus Marmor*, (MDAIR Ergänzungsheft 33), Mainz 1994.

Fine 2010: G. A. Fine, «Sociology of the Local: Action and its Publics», *Sociological Theory* 28, 4 (2010), 355-376.

Fish 1995: S. E. Fish, *Professional correctness: Literary studies and political change*, Oxford 1995.

Flohr 2021: M. Flohr (ed.), *Urban space and urban history in the Roman world* (Studies in Roman space and urbanism), London 2021.

Gladigow 1995a: B. Gladigow, «Religionsökonomie - Zur Einführung in eine Subdisziplin der Religionswissenschaft», in H. G. Kippenberg, B. Luchesi (eds), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995a, 253-258.

Gladigow 1995b: B. Gladigow, «Struktur der Öffentlichkeit und Bekenntnis in polytheistischen Religionen», in H. G. Kippenberg, G. G. Stroumsa (eds), *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden 1995b, 17-35.

Gordon 2017: R. Gordon, «From East to West: Staging Religious Experience in the Mithraic Temple», in S. Nagel, J. F. Quack, C. Witschel (eds), *Entangled Worlds: Religious Confluences Between East and West in the Roman Empire* (Orientalische Religionen in der Antike 22), Tübingen 2017, 413-442.

Gordon 2021: R. Gordon, «Stier», *RAC* 31 (2021), 175-196.

Grieser 2021: A. Grieser, «„European History of Religion“ Revisited: Modelling a Pluralist Approach», in C. Auffarth, A. Koch, A. Grieser (eds), *Religion in culture - culture in religion: Burkhard Gladigow's contribution to shifting paradigms in the study of religion*, Tübingen 2021, 191-220.

Hartnett 2017: J. Harnett, T*he Roman street: Urban life and society in Pompeii, Herculaneum, and Rome*, New York 2017.

Hölkeskamp 2011: K.-J. Hölkeskamp, *Die Entstehung der Nobilität: Studien zur sozialen und politischen Geschichte der Römischen Republik im 4. Jh. v. Chr.*, (Alte Geschichte, 2. Aufl.), Stuttgart 2011.

Iannaccone 1992: L. R. Iannaccone, «Religious Markets and the Economics of Religion», *Social Compass* 39 (1992), 123-131.

Iannaccone 1998: L. R. Iannaccone, «Introduction to the Economics of Religion», *Journal of Economic Literature* 36**,** 3 (1998), 1465-95.

Ikeguchi 2017: M. Ikeguchi, «Beef in Roman Italy», *Journal of Roman Archaeology* 30 (2017), 7-37.

Jameson 1988: M. H. Jameson, «Sacrifice and Animal Husbandry in Classical Greece», in C. R. Whittaker (ed.), *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Cambridge 1988, 87-119.

Joas 1996: H. Joas, *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a. M. 1996.

Jory 1988: E. J. Jory, «Publilius Syrus and the Element of Competition in the Theatre of the Republic», *Vir bonus discendi peritus: Studies in Celebration of Otto Skutsch's Eightieth Birthday* (Bullentin of the Institute of Classical Studies, Supplements 51), London 1988, 73-81.

Jung 2005: M. Jung, «"Making us explicit": Artikulation als Organisationsprinzip von Erfahrung», *Anthropologie der Artikulation: Begriffliche Grundlagen und transdiziplinäre Perspektiven* Würzburg 2005, 103-141.

Kaizer 2015: T. Kaizer, «Dura-Europos under Roman Rule», in J. M. Cortés Copete, E. Muñiz Grijalvo, F. Lozano Gómez (eds), *Ruling the Greek World: Approaches to the Roman Empire in the East* (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 52), Stuttgart 2015, 91-102.

King 1999: A. King, «Diet in the Roman world: A regional inter-site comparison of the mammal bones», *Journal of Roman Archaeology* 12 (1999), 168-202.

Knott 2005: K. Knott, *The location of religion: A spatial analysis*, London 2005.

Knott 2008: K. Knott, «Spatial Theory and the Study of Religon», *Religion Compass* 2**,** 6 (2008), 1102-1116.

Koch 2014: A. Koch, *Religionsökonomie: Eine Einführung*, (Religionswissenschaft heute 10), Stuttgart 2014.

Kotlinska-Toma 2015: A. Kotlinska-Toma, *Hellenistic Tragedy: Texts, Translations and a Critical Sruvey*, London 2015.

Lätzer-Lasar *et al.* 2021: A. Lätzer-Lasar *et al.*, «Intersecting Religion and Urbanity in Late Antiquity», in A. Lätzer-Lasar, E. R. Urciuoli (eds), *Urban religion in Late antiquity*, Berlin 2021, 1-13.

Lefebvre 1974: H. Lefebvre, *La production de l'espace*, (Collection société et urbanisme, Paris 1974.

Lévy, Lussault 2013: J. Lévy, M. Lussault, «Espace», in J. Lévy, M. Lussault (eds), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Nouvelle éd. revue et augmentée, Paris 2013, 353-360.

Lienemann 1989: W. Lienemann (ed.), *Die Finanzen der Kirche: Studien zu Struktur, Geschichte und Legitimation kirchlicher Ökonomie* (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 43), München 1989.

Maier, Urciuoli 2020: H. O. Maier, E. R. Urciuoli (eds), *Religion of Quarters = Religion in the Roman Empire 6,2*, Tübingen 2020.

Martens, Boe 2004: M. Martens, G. d. Boe (eds), *Roman Mithraism: The evidence of the small finds* (Archeologie in Vlaanderen 4), Brussel, 2004.

McCleary, Barro 2019: R. M. McCleary, R. J. Barro, *The Wealth of Religions: The Political Economy of Believing and Belonging*, Princeton 2019.

Mitchell 1984: R. E. Mitchell, «Roman History, Roman Law, and Roman Priests: The Common Ground», *University of Illinois Law Review* 1984,3 (1984), 541-560.

Moser 2019: C. Moser, *The altars of Republican Rome and Latium: Sacrifice and the materiality of Roman religion*, Cambridge 2019.

Moser, Smith 2019: C. Moser, C. Smith, «Transformations of Value: Lived Religion and the Economy», *Religion in the Roman Empire* 5, 1 (2019), 3-22.

Mullaney, Vanhaelen, Ward 2010: S. Mullaney, A. Vanhaelen, J. Ward, «Religion Inside Out: Dutch House Churches and the Making of Publics in the Dutch Republic», in B. Wolson, P. Yachnin (eds), *Making Publics in Early Modern Europe: People, Things, Forms of Knowledge* (Routledge Studies in Renaissance Literature and Culture), New York/London 2010, 25-36.

Nimtz 1925: P. Nimtz, *Die Haltung und Zucht des Schweines und dessen Bedeutung für Volkswirtschaft und Kultus im griechisch-römischen Altertum*, Diss. Berlin 1925.

Orlin 1997: E. M. Orlin, *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic*, (Mnemosyne Suppl. 164), Leiden 1997.

Padilla Peralta 2020: D. Padilla Peralta, Divine institutions. Religions and community in the middle Roman Republic, Princeton 2020.

Pina Polo 2011: F. Pina Polo, «Consuls as curatores pacis deorum», in H. Beck *et al.* (ed.), *Consuls and res publica: Holding high office in the Roman Republic*, Cambridge 2011, 97-115.

Polanyi 1968: K. Polanyi, *Primitive, archaic and modern economies: Essays of Karl Polanyi*, Garden City, New York 1968.

Robertson 1992: R. Robertson, «The Economization of Religion? Reflections on the Promise and Limitations of the Economic Approach», *Social Compass* 39 (1992), 147-157.

Rüpke 1994: J. Rüpke, «Ovids Kalenderkommentar: Zur Gattung der libri fastorum», *Antike und Abendland* 40 (1994), 125-136.

Rüpke 1995a: J. Rüpke, *Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, (RGVV 40), Berlin 1995a.

Rüpke 1995b: J. Rüpke, «Was kostet Religion in Rom? Quantifizierungsversuche für die Stadt Rom», in H. G. Kippenberg, B. Luchesi (eds), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995, 273-287.

Rüpke 2007a: J. Rüpke, «Der "rational choice approach towards religion": Theoriegeschichte als Religionsgeschichte», in W. Reinhard, J. Stagl (eds), *Menschen und Märkte: Studien zur historischen*

Wirtschaftsantropologie (Veröffentlichungen des Instituts für historische Anthropologie e.V.), Wien 2007, 435-449.

Rüpke 2007b: J. Rüpke, *Religion of the Romans*, Cambridge 2007.

Rüpke 2008: J. Rüpke, «Economy III. Economy and Religion 1. General», *RPP* 4 (2008), 278.

Rüpke 2015: J. Rüpke, «Religious Agency, Identity, and Communication: Reflecting on History and Theory of Religion», *Religion* 45, 3 (2015), 344-366.

Rüpke 2018: J. Rüpke, *Pantheon: A New History of Roman Religion*, Princeton 2018.

Rüpke 2019: J. Rüpke, «Urban Space and Urban Religion: Looking for Urbanizing and Urbanized Religion in Ancient Rome», *Historia religionum* 11 (2019), 65-77.

Rüpke 2020a: J. Rüpke, «Grasping urbanity: Propertius' Book 4 and urban religion of the Augustan period», *Religion in the Roman Empire* 6,3 (2020a), 288-309.

Rüpke 2020b: J. Rüpke, *Urban Religion: A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change*, Berlin 2020b.

Rüpke 2021a: J. Rüpke, *Religion and Its History: A Critical Inquiry*, London 2021.

Rüpke 2021b = J. Rüpke, «‚Systematische Religionswissenschaft' und ‚Religionsgeschichte': Von Wach zu Gladigow», in C. Auffarth, A. Koch, A. Grieser (eds), *Religion in culture - culture in religion: Burkhard Gladigow's contribution to shifting paradigms in the study of religion*, Tübingen 2021, 69-87.

Rüpke 2022 a: J. Rüpke, «Delineating and Blurring Urban Space and Urban Atmosphere in Roman Elegy: Tibullus' Construction of Urbanity by Poetic and Religious Means», *Religion in the Roman Empire* 8 (2021a), forthcoming.

Rüpke 2022 b: J. Rüpke, «What did Religion Cost in Ancient Rome?», in A. I. Wilson, N. Ray, A. Trentacoste (eds), *The Economics of Roman Religion* (Oxford Studies on the Roman Economy), Oxford 2022, forthcoming.

Scheid 2001: J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, Paris 2001.

Schiavone 2012: A. Schiavone, *The Invention of law in the West*, Cambridge 2012.

Sear 2006: F. Sear, *Roman theatres: An architectural study*, Repr. 2010, Oxford 2006.

Smith 2005: C. J. Smith, «Festivals of Community in Rome and Latium», in P. Attema, *et al.* (eds), *Papers in Italian archaeology 6: Communities and settlements from the Neolithic to the early Medieval period; proceedings of the 6th Conference of Italian Archaeology held at the University of Groningen, Groningen Institute of Archaeology, the Netherlands, April 15 - 17, 2003 Vol. 1* (BAR international series 1452), Oxford 2005, 76-83.

Smith 2006: C. J. Smith, *The Roman clan: The gens from ancient ideology to modern anthropology*, (The W.B. Stanford memorial lectures), Cambridge 2006.

Sourvinou-Inwood 2011: C. Sourvinou-Inwood, *Athenian myths and festivals: Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia*, Ed. by R. Parker, Oxford 2011.

Stark, Bainbridge 1987: R. Stark, W. S. Bainbridge, *A Theory of Religion*, 1987.

Staszak 2013: J.-F. Staszak, «Espace vécu», in J. Lévy, M. Lussault (eds), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Nouvelle éd. revue et augmentée, Paris 2013, 367-368.

Thompson 1988: W.E. Thompson, «Insurance and Banking», in M. Grant, R. Kitzinger (eds), *Civilization of the Ancient Mediterranean: Greece and Rome*, New York 1988, 829-836.

Turfa 2006: J. M. Turfa, «Votive Offerings in Etruscan Religion», in N. Thomson de Grummond, E. Simon (eds), *The Religion of the Etruscans*, Austin 2006, 90-115.

Ullucci 2012: D. C. Ullucci, *The Christian rejection of animal sacrifice*, Oxford 2012.

Urciuoli, Rüpke 2018: E. Urciuoli, J. Rüpke, «Urban Religion in Mediterranean Antiquity: Relocating Religious Change», *Mythos* 12 (2018), 117-135.

Urciuoli 2021: *The Poverty Plateau: The Space of the Urban Street Poor in Early Christian Literature. Religion and Urbanity*, Berlin 2021.

Walter 2014: U. Walter, «Meister der Macht ohne Formierung von Staatlichkeit: Die römische Aristokratie», in C. Lundgreen (ed.), *Staatlichkeit in Rom? Diskurse und Praxis (in) der römischen Republik*, Stuttgart 2014, 91-116.

Werlen 1993: B. Werlen, *Society, Action and Space. An Alternative Human Geography*, London 1993.

Wolson, P. Yachnin 2010: B. Wolson, P. Yachnin (eds), *Making Publics in Early Modern Europe: People, Things, Forms of Knowledge* (Routledge Studies in Renaissance Literature and Culture), London 2010.

NOTES

1. Gladigow 1995a; on his work in general Auffarth 2021, Grieser ibd, Rüpke ibd.. I am grateful to Richard Gordon, Elisabeth Begemann and Asuman Lätzer-Lasar for their many comments and improvements, above all the former's thorough revision of language (and argument). Work on the article has been supported by the SFB 'Strukturwandel des Eigentums" (financed by the German Science Foundation as TR 294) and the KFG 'Religion and Urbanity: Reciprocal Formations" (financed by the DFG as FOR 2279). The article was stimulated by an invitation for a keynote for the 'XIX International Congress of Classical Archaeology' (organised by AIAC), Cologne 2018.
2. E.g. Iannaccone 1998, Stark, Bainbridge 1987, Iannaccone 1992, 1998.
3. Critique: Robertson 1992; see also Bruce 1993.
4. Thus Rüpke 2008; in more detail 2007a.
5. E.g. Lienemann 1989.
6. Rüpke 1995b; revised in 2022b.
7. See 2015.
8. Polanyi 1968; cf. Blanton IV, Hollander 2019.
9. The following is based on Rüpke 2007b, 152-153.
10. E.g. Martens, Boe 2004; Gordon 2017, 2021.
11. For Greece, cf. especially Jameson 1988.
12. Gordon 2021, 181-2. Varro *RR* 2.5.12 notes the rule of having two bulls for 70 suckler-cows.
13. See Nimtz 1925; King 1999, 169-173 and 192-193, and now Ikeguchi 2017. I am grateful to Richard Gordon for the references.
14. Koch 2014.
15. Cf. McCleary, Barro 2019.
16. For an application, Moser, Smith 2019.
17. Here I can build on Knott 2005, 2008 and the urban focus as developed in Urciuoli, Rüpke 2018, Lätzer-Lasar *et al.* 2021, Rüpke 2019, 2020b.
18. For a full account of the research Smith 2006.
19. See Smith 2005,78-80 with reference to the Latin background.
20. Sourvinou-Inwood 2011, 340-53; Maier, Urciuoli 2020.

21. The following is based on Rüpke 2018, 109-157, with further bibliographical references.
22. Walter 2014, 105.
23. Hölkeskamp 2011.
24. See Scheid 2001.
25. Pina Polo 2011, 104-8 and Moser 2019 on the altars at Lavinium.
26. See e.g. Propertius 4.8; Rüpke 2020a; 2021a.
27. Ullucci 2012.
28. In general Mitchell 1984; Schiavone 2012, 56-78.
29. This interpretation is based on e.g. Fest. 452.13-22 L and developed in Rüpke 2018, 119-120.
30. See Albrecht *et al.* 2018.
31. Orlin, 1997 and more specifically for the period, Padilla Peralta, 2020.
32. Plin. *HN* 36.43.
33. See e.g. Davies 2012.
34. For contrasts, Ando 2016.
35. Sear 2006, 48-52. For Greece: Kotlinska-Toma 2015.
36. See Jory 1988.
37. Orlin 1997.
38. Rüpke 2015; a.
39. For the dimensions of the concept 'public' in a history of religion perspective, see Gladigow 1995b; Rüpke 1995a, 605-628; Fine 2010; Mullaney, Vanhaelen, Ward 2010; and Wolson, Yachnin 2010.
40. The following case studies are parts of my arguments in Rüpke 2018.
41. See e.g. Turfa 2006, 102, fig. VI.13.
42. Hartnett 2017, Urciuoli 2021.
43. Dräger 1994, Busch, Schäfer 2014, Moser 2019.
44. On Dura, Chi, Heath 2011, Kaizer 2015.
45. For the latter see Fish 1995.
46. Joas 1996.
47. See Jung 2005.
48. On space in general, Werlen 1993; Lévy, Lussault 2013; for urban space in the contemporary world and antiquity, Berking *et al.* 2006, Flohr 2021.
49. Bogaert 1976, Bromberg 1939, Thompson 1988.
50. Rüpke 1994.
51. See Lefebvre 1974, Staszak 2013.

ABSTRACTS

Attempts to analyse the financing of religious institutions and the 'economy of religion' in terms of *homo economicus* and rational choice theory have repeatedly been addressed and criticised. As regards antiquity, the major focus of such studies has been the economic nexus implied by sacrificial consumption, or, to a smaller extent, on exotic requisites for more elaborate rituals such as spectacles. This article briefly reviews these issues, but takes a fundamentally different approach, starting from the issues of religious agency, lived ancient religion and the urban setting of much of what we can represent as religion in the ancient world. I argue that ancient

religion involves three different sorts of ‘economy’ that are incompatible with the notion of ‘balance sheet’ and cannot be represented meaningfully in monetary terms, namely the symbolic or political economy of religion, the economy of religious communication and the economy of space.

Tentativi di analizzare il finanziamento delle istituzioni religiose e l'"economia della religione" in termini di *homo economicus* e teoria della scelta razionale sono stati ripetutamente proposti e anche messi in discussione. Per quanto riguarda l'antichità, l'obiettivo principale di tali studi è stato quello di indagare il nesso economico implicito nel consumo sacrificale, o, in misura minore, i requisiti richiesti da rituali più elaborati come gli spettacoli. Questo articolo passa brevemente in rassegna queste questioni, ma adotta un approccio fondamentalmente diverso, tenendo piuttosto in considerazione l’*agency* religiosa, i caratteri della religione vissuta e il contesto urbano. L’ipotesi che si vuole dimostrare è che la religione antica coinvolge tre diversi tipi di "economia", che sono irriducibili alla nozione di "bilancio" e o a una loro interpretazione in termini monetari, ma si identificano piuttosto con l'economia simbolica o politica della religione, l'economia della comunicazione religiosa e economia dello spazio.

INDEX

Keywords: economy of religion, political economy, religious investment, religious communication, sacralisation of space
Parole chiave: economia della religione, politica economica, investimento religioso, comunicazione religiosa, sacralizzazione dello spazio

AUTHOR

JÖRG RÜPKE

Max Weber Centre for Advanced Cultural and Social Studies of the
University of Erfurt
Nordhäuser Strasse 63
D-99089 Erfurt
Germany
joerg.ruepke(at)uni-erfurt.de

Popluna: una dea sidicina in vesti greche

Popluna: a Sidician Goddess in Greek Guise

Carmine Pisano

1. Le differenti immagini di una dea[1]

1 Nel libro V della *Geografia*[2] Strabone presenta i Sidicini[3] come un popolo campano di lingua osca, e descrive il loro capoluogo *Teanum Sidicinum* come la maggiore delle città della Campania interna dopo Capua, sottolineandone la posizione strategica lungo le vie Latina e Appia, importanti arterie romane che si erano sovrapposte a più antichi percorsi. Questa collocazione privilegiata lungo le vie interne che collegavano Roma con il Sud e le aree appenniniche non solo contribuiva alla ricchezza e al benessere dell'*ethnos* sidicino, ma lo inseriva, ben prima della fondazione di Teano alla fine del IV secolo a.C., quando la popolazione viveva ancora in villaggi sparsi, in una fitta rete di relazioni con gli altri popoli che abitavano la regione. Altro elemento chiave del paesaggio sidicino, motore di sviluppo e floridità, è il fiume Savone, il *piger Savo* di Stazio[4], che, discendendo dalle pendici del vulcano spento di Roccamonfina (antico *Mons Mefineus*), alimentava i campi di grano ondeggiante ricordati da Virgilio[5] e lungo il cui corso sorgevano insediamenti e luoghi di culto (Fig. 1)[6]. Altre fonti ricordano i rapporti di alleanza dei Sidicini con Roma dopo la sconfitta nella Guerra Latina (338-337 a.C.) e l'elezione (*deductio*) di Teano a colonia romana sotto Augusto all'indomani della battaglia di Azio[7].

Fig. 1: Carta della Campania antica



Da Sirano 2010, Fig. 1

2 Se i testi letterari narrano i principali eventi della storia dei Sidicini, ben poco ci dicono riguardo cultura e religione di questo popolo, la cui ricostruzione poggia sui reperti archeologici conservati per lo più nel Museo Archeologico di Teano inaugurato nel 2001. La collezione (quasi mille reperti) si è costituita tramite gli scavi condotti a più riprese sul territorio: nella prima metà del Novecento da Ettore Gabrici, Amedeo Maiuri, Vittorio Spinazzola, Matteo della Corte; a inizio anni Sessanta da Werner Johannowsky presso il santuario in località Loreto e il teatro; a inizio anni Ottanta da Jean-Paul Morel presso il santuario in località Masseria Soppegna – Fondo Ruozzo; tra 1990 e 2002 sono seguite infine ulteriori campagne con lo scavo del tempio di Iuno Popluna nel santuario di località Loreto[8]. I due più antichi santuari riportati alla luce dagli archeologi, i già citati Fondo Ruozzo e località Loreto, nascono alla fine del VI secolo a.C. in stretto legame con due villaggi e poi conoscono importanti trasformazioni con la fondazione di Teano e la penetrazione di Roma. Entrambi sono sede di culto di Popluna, dea principale dei Sidicini in seguito connessa alla romana Iuno. Le fonti antiche spiegano il teonimo italico, attestato epigraficamente a località Loreto a partire dagli inizi del I secolo a.C.[9], con la prerogativa di Popluna di «moltiplicare» il *populus*[10], ossia «la schiera che brandisce (le armi)»[11]. Benché non abbiano alcun fondamento scientifico, queste paretimologie sono preziose perché, nella misura in cui tentano di chiarire il nome della dea alla luce delle sue competenze, ne definiscono la fisionomia rivelando che Popluna presiedeva alla continuità del corpo civico non solo in termini biologici ma anche di riproduzione sociale e di difesa militare[12]. Tra breve vedremo come tali prerogative siano richiamate dai votivi offerti alla dea nei suoi santuari. Ma soprattutto ci soffermeremo sull'iconografia di Popluna, analizzando le statue di culto rinvenute in forma frammentaria a Fondo Ruozzo e località Loreto. Queste statue offrono a distanza di cinquant'anni due differenti immagini della divinità,

rappresentata in un caso come dea greca col porcellino secondo il modello demetriaco (Fondo Ruozzo) e nell'altro come figura stante con fanciulli sulle spalle secondo il modello locale della *kourophoros* (località Loreto). Come spiegare la diversità delle due raffigurazioni? Con l'evoluzione della cultura sidicina verso una sempre più autonoma identità indigena? O mettendo in discussione le categorie di matrice etnica e privilegiando più recenti approcci interpretativi? Per rispondere a tali domande, occorre innanzitutto presentare i principali reperti provenienti dai santuari sidicini di Popluna.

2. I santuari sidicini di Popluna

3 Come abbiamo visto, se la storia dei Sidicini è attestata sia dalle fonti letterarie che archeologiche, credenze e riti di questo popolo sono ricostruibili solo grazie alla documentazione materiale in gran parte conservata al Museo di Teano. Tuttavia, benché la cultura religiosa sidicina sia una sorta di libro di figure senza testo, l'analisi dei reperti archeologici, della coroplastica, delle iscrizioni e del materiale iconografico provenienti dai santuari di Fondo Ruozzo e località Loreto consente di ricostruire un quadro alquanto complesso e articolato delle forme di culto e dei riti praticati in onore di Popluna, così come delle principali sfere d'azione e prerogative della dea. Dalla documentazione emergono in particolare il significato civico e le valenze politiche del culto.

2.1 Il santuario di Fondo Ruozzo

4 Il santuario in località Masseria Soppegna – Fondo Ruozzo[13] sorge in posizione extraurbana rispetto alla futura città di Teano, alla sommità di un'altura circondata dal Savone e da un suo affluente, da cui si dirama un sentiero verso la costa. Antefisse con volti di menadi e satiri attestano l'esistenza di un primo edificio templare alla fine del VI-inizi V secolo a.C. Alla fine del IV secolo il villaggio connesso al luogo di culto è abbandonato, ma il santuario continua a essere frequentato in quanto sede di importanti pratiche rituali sulla cui natura torneremo. Verso la fine del III secolo l'area sacra subisce gravi danni a causa delle scorrerie di Annibale e per circa cento anni non risultano tracce di frequentazione. Verso la fine del II secolo a.C. ha inizio un grandioso progetto di ristrutturazione che non sarà mai completato. Il definitivo abbandono dell'area è databile poco oltre l'inizio del I secolo a.C. nel contesto delle ripercussioni della guerra sociale.

5 In sintesi, il santuario di Fondo Ruozzo ha conosciuto tre principali fasi di frequentazione: fine VI-V secolo a.C.; seconda metà IV-III secolo a.C.; fine II-inizi I secolo a.C.

6 Per quanto riguarda la prima fase, tra i materiali rinvenuti si segnalano:

1. un'anfora attica a figure nere (ca. 510 a.C.) con raffigurazione di Dioniso, cui occorre aggiungere vasi a figure rosse da Cuma e Capua con scene dionisiache[14]. Questi materiali non sembrano rinviare a un culto di Dioniso, per cui mancano riscontri archeologici. Essi attestano piuttosto i gusti raffinati degli acquirenti sidicini e l'esistenza di reti commerciali mediate dalle città greche ed etrusche della Campania;
2. una statua di culto in terracotta della fine del VI secolo a.C., che rappresenta la divinità titolare del santuario (Fig. 2). La figura femminile, ispirata alle *korai* greche del mondo

etrusco-italico, regge tra le braccia un porcellino secondo un modulo iconografico riconducile alla rappresentazione della greca Demetra, venerata sia a Cuma che a Neapolis (cfr. *infra*).


Fig. 2: Statua di culto da Fondo Ruozzo (Museo Archeologico di Teano, fine VI sec. a.C.)



Da Sirano 2008, Fig. 23

7 In questa fase, le offerte votive appartengono a due tipologie: statuette femminili rappresentanti una figura di *kourotrophos* con fanciulli sulle spalle, sino a tre per lato (Fig. 3); ex voto attinenti alla sfera militare, quali statuette di offerenti maschili con elmo, busti di guerrieri, armi. Soffermiamoci su queste due classi di votivi, che rappresentano la maggior parte dei materiali rinvenuti in questo sito, oltre a reperti connessi alla sfera dell'agricoltura.

Fig. 3: Kourophoros da Fondo Ruozzo (Museo Archeologico di Teano, V sec. a.C.)



Da Sirano 2011, Tav. III. a

8 Le statuette di *kourotrophoi* sidicine ricordano le *matres* capuane del santuario di Fondo Patturelli. Tra queste tipologie di ex voto esistono, però, due differenze: le *matres* capuane siedono su troni e portano in grembo uno o più neonati in fasce (Fig. 4)[15]; le *kourotrophoi* sidicine stanno in piedi e recano sulle spalle fanciulli che hanno ormai superato l'età infantile.

Fig. 4: Madre in trono con neonato in fasce (Museo Campano di Capua, fine V sec. a.C.)



Da De Simone 2012, 30

9 Per questi motivi appare più opportuno parlare di *kourophoroi* anziché di *kourotrophoi*: un modello iconografico che gli studiosi considerano un'invenzione sidicina, attestata nelle sue specificità solo in quest'area culturale e in quelle di sua immediata influenza[16],

riconoscendone i modelli in ambito siceliota e poseidoniate. Su questo punto torneremo più avanti. Per ora basti notare che, poiché a località Loreto questo modello iconografico è usato per la statua di culto di Popluna (cfr. *infra*), è lecito dedurre che quest'ultima sia la dea più importante anche a Fondo Ruozzo. Pur riconoscendo i rischi di un troppo semplice combinatorismo tra fonti letterarie e documenti archeologici, occorre osservare che sia le statuette di *kourophoroi* sia quelle di guerrieri sembrano rinviare al campo d'azione di Popluna, esteso dalla protezione dell'infanzia alla tutela della funzione militare: due aspetti che potrebbero essere legati nel culto di Fondo Ruozzo. In armonia con «esigenze di proiezione simbolica del corpo sociale»[17], i fanciulli assisi sulle spalle della dea presentano un abbigliamento corrispondente al ruolo che occuperanno una volta entrati nel corpo comunitario: tunica lunga per le fanciulle e, per i maschi, corsetti e corte tuniche tipici del cittadino-guerriero campano-sannitico[18]. Questo dato, unito alla preponderante presenza di statue di armati e di ex voto riferibili alla sfera bellica che costituisce un tratto distintivo di Fondo Ruozzo, ha suggerito che questo santuario di confine, posto ai limiti tra il territorio sidicino e quello aurunco, fosse sede di riti che sancivano i passaggi di status sociale con l'assunzione delle armi da parte dei giovani maschi divenuti adulti[19]. L'ipotesi è ben fondata. In ogni caso, è certo che i votivi di Fondo Ruozzo mettono particolarmente in valore le competenze belliche di Popluna, chiamata a garantire la conservazione della comunità tramite la promozione della fecondità e la difesa armata del territorio.

10 Il IV secolo a.C. rappresenta il periodo di maggior fioritura del santuario, come testimoniano la quantità e varietà degli ex voto e il ritrovamento di vasi di grandi dimensioni destinati a immagazzinare le offerte dei fedeli e/o i prodotti delle terre di proprietà del santuario[20]. Nella media e tarda età repubblicana appare diffusa la pratica religiosa del dono di catene, forse consacrate da ex schiavi con l'intento di ringraziare la divinità per la libertà conquistata[21]. Anche in questo caso le competenze civiche di Popluna appaiono valorizzate in merito al cambiamento di status sociale.

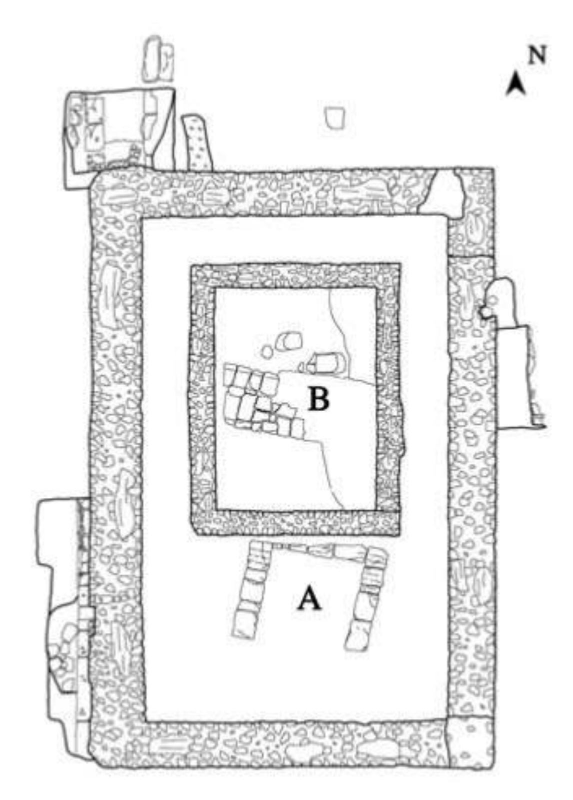
2.2 Il santuario in località Loreto

11 Su un'altura che domina il Savone, non lontano dal sito dell'arce della futura *Teanum Sidicinum*, presso l'attuale località Loreto, fu impiantato alla fine del VI secolo a.C. un luogo di culto dedicato – come mostra il materiale votivo – alla sidicina Popluna, destinato a diventare dopo la fondazione della colonia romana un grande santuario urbano la cui divinità principale era Iuno Popluna[22]. L'inizio del culto è fissato grazie al ritrovamento di terrecotte architettoniche e antefisse a testa femminile pertinenti alla decorazione di un primo edificio templare. Le strutture tardo-arcaiche si concentrano su una superficie corrispondente alla terrazza III del futuro santuario ellenistico, esito di una grandiosa opera di monumentalizzazione con la costruzione di terrazze, fontane e ingressi spettacolari. In questo periodo il santuario, articolato su quattro terrazze, arriva a comprendere sei templi: uno sulla terrazza I, quattro sulla terrazza II, e quello di Iuno Popluna sulla terrazza III, attribuibile in base al materiale votivo e alle iscrizioni dedicatorie rinvenute in sito[23]. Si tratta di un tempio con pronao e cella degli inizi del II secolo a.C., che ingloba nelle sue fondazioni strutture risalenti al più antico tempio di Popluna di fine VI secolo. Tali strutture sono indicate in Figura 5 con le lettere A e B in base alla planimetria fornita in Sirano 2007b. La struttura A potrebbe essere un sacello, la struttura B il basamento di un altare; oppure è possibile che entrambe

appartenessero a un unico edificio, un altare (B) con scala di accesso (A). A favore di quest'ultima ipotesi depongono le piccole dimensioni del presunto sacello, che sarebbe aperto non in direzione dell'altare ma dal lato opposto[24]. Al momento della costruzione del tempio ellenistico, la chiusura dell'altare del tempio tardo-arcaico fu celebrata con un sacrificio. L'abbandono dell'area sacra si data alla prima metà del VI secolo d.C., quando la zona è riutilizzata come cimitero.



Fig. 5 : Planimetria del tempio di Iuno Popluna a località Loreto (Teano, inizi II sec. a.C.)



Da Sirano 2007b, Fig. 1

12 Terrecotte votive forniscono indicazioni sulle divinità venerate nel santuario:

1. vasetto in miniatura (olletta) con iscrizione in osco, forse dedicato alla dea italica Vesuna, nota in ambito sannitico[25];
2. teste di Ercole con pelle di leone sul capo e talvolta clava (a partire dalla seconda metà del IV secolo). Il dio è oggetto di culto e probabilmente titolare di un'area sacra all'interno del santuario in quanto legato al *foedus* tra Sidicini e Romani (338-337 a.C.)[26];
3. statuette di donne incinte, peculiari di località Loreto, che rinviano alle competenze di Popluna in materia di riproduzione biologica[27];
4. testa femminile con *polos*, alto copricapo "a busta" distintivo della divinità, della metà del V secolo a.C. (Fig. 6). Come dimostrano i fori di applicazione, doveva recare sulla fronte un diadema in materiale prezioso andato perduto. Apparteneva con ogni probabilità a una statua di culto di Popluna, di cui resta ancora un frammento della spalla con fanciullo assiso (Fig. 7) secondo il modello della *kourophoros*: lo stesso che ispira una statua priva di volume, con fanciulli sulle spalle, destinata a una esposizione contro muro (Fig. 8)[28].

Fig. 6: Testa della statua di culto di Popluna da località Loreto (Museo Archeologico di Teano, metà V sec. a.C.)



Da Sirano 2007b, Tav. 13

Fig. 7: Frammento della statua di culto di Popluna da località Loreto con fanciullo assiso sulla spalla (Museo Archeologico di Teano, metà V sec. a.C.)



Da Sirano 2007b, Fig. 10

Fig. 8: Statua di Popluna da località Loreto (Museo Archeologico di Teano, metà V sec. a.C.)



Da Sirano 2007b, Fig. 11

3. Modelli storiografici in discussione

13 I due santuari di Fondo Ruozzo e località Loreto presentano senz'altro significative analogie: in entrambi i casi Popluna appare come divinità fortemente connotata in senso civico; il modello della *kourophoros* sidicina, che si ritrova a Fondo Ruozzo nelle statuette votive offerte dai fedeli, è alla base della stessa statua di culto con cui Popluna è venerata a località Loreto. Accanto alle analogie emergono anche non meno significative differenze: a Fondo Ruozzo non abbiamo idea di eventuali altre divinità associate nel culto a Popluna, mentre a località Loreto è plausibile ipotizzare almeno la presenza di un'area sacra di Ercole; se a Fondo Ruozzo sono le competenze agricole e belliche di Popluna a essere messe in valore, a località Loreto spicca il legame della dea con la fecondità femminile, il parto, la nascita. La discrepanza più rilevante tra i due santuari riguarda però la rappresentazione di Popluna attraverso la sua statua di culto. Osserva Francesco Sirano, già Direttore del Museo di Teano ed ora del parco archeologico di Ercolano: «Laddove alla fine del VI secolo a.C. per rappresentare una divinità l'immaginario locale aveva attinto al repertorio etrusco di marca ellenica [dea con porcellino di Fondo Ruozzo], cinquant'anni dopo la testa di dea con *polos* e fanciullo sulle spalle dal santuario di località Loreto consegnò alla storia una figura originale che aprì un nuovo capitolo dell'immaginario collettivo dei Sidicini»[29]. Altrove Sirano è ancora più netto: «Nel confronto tra l'immagine di divinità del 500 ca. a.C. e quella elaborata nel corso della prima metà del V sec. a.C. sembra possa racchiudersi la parabola non solo della formazione dell'immagine di Popluna, ma anche della nascita stessa di una cultura sidicina»[30].

14 Dunque, la differenza tra le due immagini di Popluna si spiegherebbe con il passaggio da una cultura locale non ancora pienamente costituita alla fine del VI secolo a.C., debitrice dei più raffinati vicini greci ed etruschi, all'affermazione di una cultura sidicina autonoma e originale alla metà del V secolo. In questa parabola evolutiva il modello iconografico della *kourophoros* sarebbe segno dell'«identità culturale»[31] finalmente conquistata rispetto a una fase gestazionale marcata da influenze esterne

ravvisabili nel tipo demetriaco della dea col porcellino. Tra le due immagini di Popluna esisterebbe insomma un *gap* descrivibile in termini etnici attraverso l'opposizione tra un momento greco-etrusco e un momento sidicino di una stessa tradizione. Tuttavia, come studi recenti hanno dimostrato prendendo in esame proprio la Campania di V secolo, «la tentazione [...] di interpretare gli aspetti culturali in chiave etnica» può risultare fuorviante[32], tanto più in relazione a una società come quella sidicina che nel corso della sua storia ha vissuto a contatto con le città greche ed etrusche prima e con Roma poi. Con questo non intendiamo dire che non esista un'identità sidicina propagandata dall'*élite* attraverso il modello cultuale della *kourophoros*, ma che tale identità è parte dell'auto-rappresentazione di cui ogni comunità umana si dota. Sul piano delle pratiche concrete, le cose si pongono diversamente poiché, come rivelano le indagini archeologiche, la *kourophoros* simbolo dell'identità sidicina è frutto della commistione e rielaborazione di stimoli di varia natura[33]. Ci chiediamo pertanto se in una cultura segnata da contatti e influenze sia lecito parlare di un'evoluzione in chiave etnica della rappresentazione del divino.

Certo, la *kourophoros* sidicina, in quanto figura stante con uno o più fanciulli su entrambe le spalle, è un prodotto per molti versi innovativo. Eppure, sempre nel V secolo, non mancano raffronti. Statuine che riproducono figure femminili in piedi con un fanciullo sulla spalla sono attestate in ambiente siceliota e poseidoniate[34]. Lo stesso Sirano nota che esse possono essere state «il modello al quale liberamente si ispirarono gli artigiani sidicini»[35]. Ma non si tratta solo di questo. Come la dea col porcellino di Fondo Ruozzo, le *kourophoroi* siceliote sono legate all'ambito demetriaco. Il gruppo più importante proviene, infatti, dal santuario di Demetra Thesmophoros a Gela sulla collina di Bitalemi (Fig. 9), che ha restituito anche un ampio numero di statuine femminili di offerenti con porcellino[36]. A Gela portatrici di porcellino e *kourophoroi*, ossia gli stessi modelli iconografici che a Teano dovrebbero esprimere un passaggio tra due fasi distinte, compaiono in uno stesso contesto cultuale di carattere demetriaco. Pur riconoscendo che il valore dei simboli religiosi è posizionale, legato all'ambito specifico che ne fa uso, esempi come quello citato suggeriscono non solo di usare le categorie etniche con prudenza, ma invitano anche a cercare cornici interpretative diverse, più adatte a dar conto delle dinamiche culturali di una società che, al di là della rappresentazione che ha inteso dare di sé, si è nutrita di scambi e interrelazioni con gli altri popoli dell'Italia antica.

Fig. 9: Kourophoros da Bitalemi (Museo Archeologico di Gela, V sec. a.C.)



Da Bertesago 2009, Tav. III, Fig. 10

16 A lungo l'approccio storico-religioso ha descritto il rapporto tra divinità appartenenti a pantheon differenti in termini di *interpretatio*: la pratica tipica dei sistemi politeistici di "tradurre" un dio altro con un dio proprio o, viceversa, un dio proprio con un dio altro sulla base di una più o meno precisa equivalenza funzionale[37]. Si potrebbe allora pensare che a Fondo Ruozzo Popluna sia stata "tradotta" iconograficamente con Demetra in quanto entrambe le dee promuovono la fertilità agricola: nel santuario sidicino, del resto, sono numerosi i votivi connessi all'agricoltura[38]. Occorre però ricordare che la Popluna di Fondo Ruozzo presenta un profilo complesso estendendo le sue competenze a diversi campi d'azione, dai riti di passaggio adolescenziale all'attività bellica sino alla tutela del corpo civico. Questo profilo ricalca solo in parte quello di Demetra e, oltretutto, si presta per la sua polivalenza a possibili *interpretationes* con altre divinità greche. Pertanto, anche laddove si voglia usare la categoria di *interpretatio* in senso *morfologico* per classificare una presunta serie omogenea di casi di "traduzione" interculturale delle divinità[39], resta il problema *storico* del perché, tra le varie candidate, sia stata scelta Demetra per veicolare l'immagine di culto di Popluna[40]. In altri termini, a prescindere dall'efficacia euristica che si è propensi ad accordare alla categoria di *interpretatio*, si tratta di indagare le ragioni che spingono le *élites* sidicine a rappresentare la loro dea in vesti greche.

17 In un recente volume sui paesaggi religiosi della Fenicia ellenistica[41], Corinne Bonnet analizza diversi casi di divinità locali in forma ellenica, che costituiscono possibili paralleli comparativi per la Popluna di Fondo Ruozzo. Il parallelo più calzante è offerto dal santuario di Bostan esh-Sheikh, nei pressi di Sidone, dove la Tribuna di Eshmoun, il dio fenicio onorato nel santuario e identificato con Asclepio, presenta un'assemblea divina sotto i tratti di Apollo, Zeus, Artemide, usando codici figurativi e simbolici greci.

Le ipotesi più accreditate parlano di una imposizione del pantheon greco alla popolazione locale o di una disconnessione tra le immagini della Tribuna e i culti sidonii, negando in entrambi i casi la natura relazionale della costruzione figurativa. Di contro a tali posizioni, C. Bonnet dimostra che, «indigenizzando»[42] le forme espressive greche e facendo leva sulla plasticità e duttilità del politeismo, i Sidonii rivitalizzano i loro culti e le loro credenze, esprimendo il desiderio di «entrare nella danza» internazionale, di partecipare del sistema di rotte e percorsi che univano gli *Asclepieia* mediterranei. Il *métissage* di elementi di varia origine produce un linguaggio figurativo e cultuale polifonico, che trascende le nostre categorie etniche e che appartiene a un orizzonte simbolico condiviso da un pubblico mediterraneo: quello della *koiné* ellenistica. Non si tratta, dunque, di sostituire le tradizioni fenicie con quelle dei conquistatori, ma di sfruttare queste ultime per esprimere il patrimonio locale in forme meticce, comunicabili a un numero maggiore di destinatari[43].

18 È possibile che anche a Fondo Ruozzo l'«indigenizzazione» di un significante greco (il modello demetriaco) per esprimere un significato locale (la sidicina Popluna) sia legata al desiderio di "fare rete". La scoperta in loco di vasellame attico importato tramite l'intermediazione cumana e capuana attesta che il santuario era parte di importanti traffici commerciali e culturali[44], cui contribuiva la sua stessa posizione lungo un percorso viario che si dirigeva verso la costa tirrenica seguendo il fondovalle del Savone (Fig. 1). In età tardo-arcaica questa costa è controllata da Cuma in forme tanto più egemoniche dopo la battaglia del 524 a.C. con la vittoria dell'esercito di Aristodemo su Etruschi e Cartaginesi. In questo periodo l'influenza cumana si estende fino alle città campane dell'entroterra, che a loro volta mirano a stabilire fruttuose relazioni con la colonia euboica[45]. È all'interno di questo contesto storico che occorre spiegare a nostro avviso la figurazione demetriaca di Popluna.

19 Demetra è una delle divinità più venerate in Campania, tanto che secondo una tradizione la dea avrebbe conteso a Dioniso il possesso della regione[46]. In particolare, Demetra è venerata a Neapolis, dove Stazio la colloca con i Dioscuri e Apollo tra gli dei *patrii*[47], ma lo è ancor di più a Cuma. Il culto di Demetra è uno dei più importanti culti cumani di età arcaica: a dire di Plutarco, Xenocrite, concubina di Aristodemo, fu ripagata dagli aristocratici cumani con il sacerdozio di Demetra per averli aiutati a eliminare il tiranno suo amante[48]. Demetra era ritenuta in alternativa ad Apollo la divinità archegete di Cuma: i coloni euboici sarebbero stati guidati al sito della futura città dalla colomba di Apollo o dal suono dei cembali di Demetra[49]. Il santuario della dea a Cuma non è stato individuato con certezza[50], ma forse proprio a lei è dedicato il luogo di culto «all'esterno della porta mediana della fortificazione settentrionale [...], ubicato a una distanza di 484 m dall'acropoli, a definire il limite della città verso la piana di Licola e la pianura campana»[51]. I dati presentati suggeriscono che la figurazione di Popluna in vesti demetriache non si giustifica alla luce di una cultura locale non ancora autonoma né tantomeno della categoria di *interpretatio*, ma di quella «proiezione verso la costa», legata «alla ormai consolidata presenza di Cuma a controllo del litorale tirrenico», che connota in questa fase le culture indigene dell'entroterra campano desiderose di porre «le basi di successive e intense interrelazioni»[52]. In altri termini, è lecito ipotizzare che i Sidicini abbiano fatto ricorso al patrimonio simbolico greco-etrusco, mescolato a caratteri stilistici tipici della plastica italica, per conferire alla propria divinità una *facies* meglio spendibile nel contesto dei rapporti con i potenti vicini cumani.

4. Uno sguardo a *Iuno Popluna*

20 A conferma dell'ipotesi appena proposta ci pare utile gettare uno sguardo ai rapporti tra Popluna e Iuno nel contesto della penetrazione romana in area sidicina e del modello storiografico della romanizzazione. Un modello di cui Tesse D. Stek ha di recente proposto una nuova declinazione: la «romanizzazione religiosa»[53]. L'archeologo mira a mettere in discussione attraverso lo studio dei *realia* la presunta tolleranza romana in materia di religione e a riconoscere sul terreno «l'impatto di Roma sui luoghi di culto e le pratiche religiose dell'Italia antica»[54]. Un impatto che, a dire di Stek, sarebbe stato più forte di quanto generalmente riconosciuto. Anche l'ambito sidicino è chiamato in causa in questo progetto, e la sua valutazione alla luce del concetto di «romanizzazione religiosa» è affidata al già citato Francesco Sirano, massimo esperto di archeologia teanese[55].

21 Sirano ricorda che tracce di romanizzazione del mondo sidicino sono riconosciute dalla critica nel cambiamento dei costumi funerari, nella diffusione della scrittura, nei nomi di magistrature, nell'uso del latino come unica lingua scritta a partire dalla metà del I secolo a.C. dopo una lunga fase di convivenza con l'osco. Quanto ai culti, l'archeologo osserva:

> Non sono mancati studiosi che hanno espresso forti perplessità sulla possibilità che teste ed ex voto anatomici possano essere interpretati quali più genuini *markers* della 'romanizzazione' promossa e diffusa dal fenomeno coloniale. Si tratta di studi basati su analisi dei *Realien* che tendono a valorizzare aspetti differenti rispetto a quelli evidenziati dagli studi di P. Pensabene e M. Torelli. Anche se questi studi critici non sono immuni da punti deboli [...], nondimeno essi propongono punti di vista particolarmente stimolanti e differenti dai precedenti. Nel caso della Campania con la peculiare contiguità tra 'indigeni' e gruppi organizzati di cittadini romani, l'adozione da parte delle popolazioni locali di sistemi di produzione nuovi rispetto al passato, così come di modalità di organizzazione degli abitati e delle magistrature non devono necessariamente essere interpretati come segno di un'attitudine passiva e sottomessa al vincitore romano, ma potrebbero rivelare al contrario una grande capacità di adattamento e di reinvenzione della propria identità da parte dei Campani e dei Sidicini[56].

22 Questo accurato bilancio storiografico, che testimonia una rinnovata attenzione alla capacità "reattiva" delle culture indigene, consente di supporre che la combinazione di Popluna con Iuno[57], tradizionalmente ritenuta effetto del processo di romanizzazione, sia invece legata all'intenzione dell'*élite* sidicina di dotare la propria dea di un'identità meglio nota e più facilmente esportabile nel contesto delle grandi reti santuariali che percorrevano la penisola. Perché dunque non ammettere che qualcosa di simile sia accaduto con la Popluna in vesti greche di Fondo Ruozzo? Come la penetrazione di Roma a partire dalla seconda metà del IV secolo a.C., così l'influenza cumana in età tardo-arcaica potrebbe essere stata lo stimolo che spinse la classe sacerdotale teanese a presentare Popluna in una forma utile a raggiungere un pubblico più ampio di quello locale, inserendosi a pieno titolo nella rete di rapporti che dall'entroterra si diramava in direzione della costa tirrenica.

BIBLIOGRAFIA

Ando 2008: C. Ando, *The Matter of the Gods: Religion and the Roman Empire*, Berkeley 2008.

Assmann 2000: J. Assmann, *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria* (ed. or. München 1998), trad. it., Milano 2000.

Assmann 2004: J. Assmann, «Monotheism and Polytheism», in S.I. Johnston (ed.), *Religions of the Ancient World: A Guide*, Cambridge 2004, 17-31.

Bertesago 2009: S.M. Bertesago, «Figurine fittili da Bitalemi (Gela) e dalla *Malophoros* (Selinunte): appunti per uno studio comparativo di alcune classi della coroplastica votiva», in C. Antonetti, S. De Vido (a cura di), *Temi selinuntini*, Pisa 2009, 53-70.

Bettini 2016: M. Bettini, «*Interpretatio Romana*: Category or Conjecture? », in C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge, G. Pironti (éds), *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Brussel-Rome 2016, 17-35.

Bonghi Jovino 2011: M. Bonghi Jovino, «Introduzione», in Ead. (a cura di), *Culture a contatto in Campania. Processi di trasformazione tra V e IV secolo a.C.*, ACME LXIV/II (2011), 5-6.

Bonnet 2012: C. Bonnet, «'Comme des nœuds qui les unissaient tous ensemble' (Voltaire). Le processus d'*interpretatio* en Phénicie à l'époque hellénistique», CRAI (2012), I (janvier-mars), 503-515.

Bonnet 2015: C. Bonnet, *Les enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris 2015.

Camodeca 2000: G. Camodeca, «Le élites di rango senatorio ed equestre della Campania fra Augusto e i Flavii. Considerazioni preliminari», in M. Cébeillac Gervasoni (éd.), *Les élites municipales de l'Italie péninsulaire de la mort de César à la mort de Domitien. Classes sociales dirigeantes et pouvoir central (Actes du Colloque de Naples, 6-8 février 1997)*, Roma 2000, 99-119.

Cantilena 2000: R. Cantilena, «La monetazione di un centro campano alleato di Roma. Riflessioni su *Teanum*», in *XII Internationaler Numismatischer Kongress*, Berlin 1997. Akten, I, Berlin 2000, 252-260.

Carafa 2008: P. Carafa, *Culti e santuari della Campania antica*, Roma 2008.

Cerchiai 1995: L. Cerchiai, *I Campani*, Milano 1995.

Cerchiai 2010: L. Cerchiai, *Gli antichi popoli della Campania. Archeologia e storia*, Roma 2010.

De Caro 2000: S. De Caro, «Mensa di altare dedicata ad Apollo da un tribuno della plebe di *Teanum Sidicinum*», in R. Capelli (a cura di), *Studi sull'Italia dei Sanniti*, Milano 2000, 223-224.

De Simone 2012: A. De Simone, «Santuario di Fondo Patturelli», in M.L. Nava (a cura di), *Museo Provinciale Campano di Capua. Guida alle Collezioni*, Foggia 2012, 27-33.

García Ramón 2013: J.L. García Ramón, «Religious Onomastics in Ancient Greece and Italy: Lexique, Phraseology and Indo-european Poetic Language», in J.V. García, A. Ruiz (eds), *Poetic Language and Religion in Greece and Rome*, Newcastle upon Tyne 2013, 60-107.

García Ramón 2016: J.L. García Ramón, «In search of Iuno in the Sabellic domain: Umbrian, Marsian Vesuna, Oscan Pupluna», in A. Ancillotti, A. Calderini, R. Massarelli (a cura di), *Forme e strutture della religione nell'Italia mediana antica / Forms and Structures of Religion in Ancient Central*

Italy. III Convegno Internazionale dell'Istituto di Ricerche e Documentazione sugli antichi umbri (Perugia-Gubbio, 21-25 settembre 2011), Roma 2016, 353-363.

Giacco 2010-2011: M. Giacco, *I luoghi di culto della Campania centro-settentrionale dall'età arcaica alla tarda età repubblicana: analisi tipologica e topologica*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Napoli Federico II, anno accademico 2010-2011 (consultato 01/04/2022: http://www.fedoa.unina.it/8664/1/Giacco_Marialucia_XXIV_ciclo.txt).

Morel 1998: J.-P. Morel, «Les cultes du sanctuaire de fondo Ruozzo à Teano», in S. Adamo Muscettola, G. Greco (a cura di), *I culti della Campania antica. Atti del Convegno internazionale di studi in ricordo di Nazarena Valenza Mele (Napoli, 1995)*, Roma 1998, 157-167.

Orlandini 1966: P. Orlandini, «Lo scavo del Thesmophorion di Bitalemi e il culto delle divinità ctonie a Gela», Kokalos XII (1966), 8-35.

Pagano 1987: M. Pagano, «Una proposta di identificazione per il santuario di Demetra sull'acropoli di Cuma», *Puteoli* XI (1987), 79-91.

Rescigno 2013: C. Rescigno, «Cuma, acropoli. Scavi al Tempio Superiore: II campagna (estate 2012), *Fasti On Line Documenti & Ricerche* 269 (2013), 1-15.

Rix 1997: H. Rix, «Il latino e l'etrusco», Eutopia 4 (1997), 73-88.

Rudhardt 1992: J. Rudhardt, «De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères», *Revue de l'Histoire des Religions* 209/3 (1992), 219-238.

Ruffo 2010: F. Ruffo, *La Campania antica. Appunti di storia e di topografia*, I, Napoli 2010.

Sahlins 1993: M. Sahlins, «Goodbye to *Tristes Tropes*: Ethnography in the Context of Modern World History», *The Journal of Modern History* 65/1 (1993), 1-25.

Scala 2007: N. Scala, «Il santuario in località Loreto: aspetti del culto femminile», in F. Sirano (a cura di), In itinere. *Ricerche di archeologia in Campania. Atti dei Cicli di conferenze 2003-2004*, Santa Maria Capua Vetere 2007, 97-109.

Sguaitamatti 1984: M. Sguaitamatti, *L'offrande du porcelet dans la coroplathie géléenne. Étude typologique*, Mainz 1984.

Sirano 2006: F. Sirano, «Le terrecotte da *Teanum Sidicinum* come segno di identità culturale», in L. Spina, *Ritratti rituali. Catalogo della Mostra*, Napoli-Roma, Milano 2006, 68-77.

Sirano 2007a: F. Sirano, *Il museo di* Teanum Sidicinum, Napoli 2007.

Sirano 2007b: F. Sirano, «Teano. La scoperta del tempio di *Iuno Popluna*», in Id. (a cura di), In itinere. *Ricerche di archeologia in Campania. Atti dei cicli di conferenze 2003-2004*, Santa Maria Capua Vetere 2007, 67-94.

Sirano 2008: F. Sirano, «Identità culturali nella Campania settentrionale: un aggiornamento», in C. Corsi, E. Polito (a cura di), *Dalle sorgenti alla foce. Il bacino del Liri-Garigliano nell'antichità: culture, contatti, scambi. Atti del Convegno (Frosinone-Formia, 10-12 novembre 2005)*, Roma 2008, 37-59.

Sirano 2009: F. Sirano, «*Teanum Sidicinum*. Contributi per la conoscenza di un centro italico dall'Ellenismo al Tardo Antico», in L. Mascilli Migliorini (a cura di), *Terra di Lavoro. I luoghi della storia*, Avellino 2009, 57-79.

Sirano 2010: F. Sirano, «De la côte vers l'intérieur: la Campanie septentrionale à travers les données de l'archéologie (du IXe au IVe siècle avant J.-C.)», dans J.-P. Le Bihan, J.-P. Guillaumet (dir.), *Routes du monde et passages obligés de la Protohistoire au haut Moyen Age (Actes du colloque international d'Ouessant, 27 et 28 septembre 2007)*, Quimper 2010, 101-126.

Sirano 2011: F. Sirano, «La cultura figurativa dell'area sidicina nel quadro della Campania settentrionale di età arcaica », in G. Camporeale (a cura di), *Gli Etruschi e la Campania settentrionale. Atti del XXVI Convegno di Studi etruschi ed italici (Caserta – Santa Maria Capua Vetere – Capua – Teano, 11-15 novembre 2007)*, Pisa-Roma 2011, 421-453.

Sirano 2015: F. Sirano, «La 'romanizzazione' dei luoghi di culto della Campania settentrionale. Proposte di lettura del dato archeologico tra *Ager Falernus*, area aurunca e sidicina», in T.D. Stek, G.-J. Burgers (eds), *The Impact of Rome on Cult Places and Religious Practices in Ancient Italy*, London 2015, 199-237.

Stek 2015: T.D. Stek, «Cult, Conquest, and 'Religious Romanization'. The Impact of Rome on Cult Places and Religious Practices in Italy», in T.D. Stek, G.-J. Burgers (eds), *The Impact of Rome on Cult Places and Religious Practices in Ancient Italy*, London 2015, 1-28.

Stek, Burgers 2015: T.D. Stek, G.-J. Burgers (eds), *The Impact of Rome on Cult Places and Religious Practices in Ancient Italy*, London 2015.

Svanera 2008: S. Svanera, «Teste votive dal santuario di Teano-Fondo Ruozzo», in G. Greco, B. Ferrara (a cura di), *Doni agli dei. Il sistema dei doni votivi nei santuari. Atti del Seminario di studi (Napoli, 2006)*, Pozzuoli 2008, 285-314.

Trotta 1991: F. Trotta, «I culti della Campania antica: i culti non greci e i culti greci in epoca sannitica e romana», in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *Storia e civiltà della Campania. L'evo antico*, Napoli 1991, 271-291.

NOTE

1. Una prima versione di questo testo è stata presentata in occasione del Secondo Convegno Nazionale della Consulta universitaria di Storia delle religioni *Dal Mediterraneo al globale e ritorno* (Reggio Calabria, 17-19 settembre 2020).
2. Strab. V 3, 9; 4, 10.
3. L'etnonimo compare nelle fonti letterarie a partire dal IV secolo a.C. Cfr. Sirano 2007, 10.
4. Stat. *Silv.* IV 3, 66.
5. Verg. *Aen.* VII 727-728.
6. Sui luoghi di culto del territorio sidicino cfr. Giacco 2010-2011, 176-196. Oltre ai santuari di Fondo Ruozzo e località Loreto, che sono al centro della presente indagine, occorre ricordare almeno un tempio di Iside di età imperiale e un tempio di Apollo della fine del II secolo a.C. collocato alla sommità del teatro urbano. Da qui proviene una mensa d'altare che reca sul bordo esterno una dedica in osco al dio (ca. 180 a.C.) da parte di un magistrato locale che si definisce *tribuf plifriks* (*tribunus plebicus*). Sulla dedica, in scrittura sinistrorsa, cfr. De Caro 2000.
7. Sulla storia di Teano cfr. Camodeca 2000, 102-103 e Sirano 2009.
8. Sirano 2007a, 11-15 e 2007b.
9. *CIL* X 4780, 4789, 4790, 4791 (I secolo a.C. – II secolo d.C.). Sul teonimo Popluna cfr. García Ramón 2013, 99-102 e 2016, 353-363.
10. *Myth. Vat.* III 4, 3 (*quod populos multiplicet*); Mart. Cap. *Nupt.* II 149 (*Iuno, ... te ... Poplonam plebes, Curitim debent memorare bellantes*).
11. Rix 1997, 82.
12. Morel 1998, 162-163.
13. Sirano 2007a, 27-34; Carafa 2008, 118-120; Svanera 2008; Cerchiai 2010, 84-85; Ruffo 2010, 95-96; Giacco 2010-2011, 180-182 e 195-196.
14. Sirano 2007a, 60-62.

15. Si vedano i diversi esemplari illustrati in De Simone 2012, 30-33.
16. Sirano 2007a, 54 e 2011, 428.
17. Cerchiai 1995, 176-177.
18. Sirano 2009, 62.
19. Sirano 2006, 75 e 2007a, 34.
20. Giacco 2010-2011, 181 e 195.
21. *Ibid.*, 182 e 195.
22. Sirano 2007b e 2015, 211-214; Carafa 2008, 65-69; Cerchiai 2010, 84-85; Ruffo 2010, 93-94; Giacco 2010-2011, 176-178 e 183-184.
23. Cfr. nota 8.
24. Sirano 2007b, 68-72.
25. Su Vesuna cfr. García Ramón 2013, 102-103 e 2016, 353-363.
26. Cantilena 2000.
27. Scala 2007, 98-99.
28. Sirano 2007b, 53-54.
29. Sirano 2006, 73. Cfr. anche Sirano 2007a, 54.
30. Sirano 2008, 50-51.
31. Sirano 2006.
32. Bonghi Jovino 2011, 5.
33. Cfr. Sirano 2008, 49: «La testa, i cui caratteri stilistici ed iconografici associano richiami sia alla statuaria tardo arcaica, sia allo Stile Severo, può essere ritenuta opera del 460-450 a.C., prodotta a Teano da un plastificatore etrusco-campano, forse di scuola etrusco meridionale». Sirano 2006, 73 nota che «il tipo della figura femminile con fanciulli sulle spalle [...] ricorda immagini votive di piccolo formato rinvenute in santuari ellenici di Sicilia e Magna Grecia», ovvero Bitalemi (Gela), Agrigento e Poseidonia-Paestum (bibliografia in Sirano 2007b, 93 nota 116).
34. Cfr. nota 32.
35. Sirano 2008, 50.
36. Orlandini 1966, 19-21. Mentre le *kourophoroi* sono una produzione del V secolo a.C. (strato 4a), le portatrici di porcellino abbracciano un arco temporale più vasto (strati 4a e 4b: cfr. Bertesago 2009, 60-61). Sguaitamatti 1984 ha analizzato ben 400 esemplari, divisi in 60 tipi, che si datano dalla fine del VI ai primi anni del IV secolo.
37. Cfr. Rudhardt 1992, secondo cui la pratica dell'*interpretatio* troverebbe il suo fondamento nella credenza degli antichi in divinità universali, ovunque identiche, i cui nomi muterebbero in base ai diversi contesti linguistici e culturali; Assmann 2000; Ando 2008, 43-58.
38. Cfr. Trotta 1991, 276-277; Morel 1998, 158-159.
39. Cfr. Bonnet 2012. Attraverso l'analisi di casi di studio provenienti dalla Fenicia di età ellenistica, la studiosa nota come la categoria di *interpretatio* tenda a inglobare fenomeni culturali in realtà molto diversi tra di loro. Si aggiunga inoltre che Bettini 2016 ha dimostrato che il termine latino *interpretatio*, usato in relazione agli dèi, non esprime il concetto moderno di traduzione, fondato sui criteri di «fedeltà» al testo e di ricodificazione «parola per parola», ma lo sforzo di «congetturare» l'identità di un dio straniero alla luce del proprio orizzonte religioso. Pertanto l'*interpretatio* non è una traduzione nel senso nostro del termine, ma «un'ipotesi, una supposizione», che mira a rendere comprensibile un'alterità che resta tuttavia irrimediabilmente lontana "da noi".
40. Come nota Bonnet 2015, 513: «Il n'y a rien de mécanique dans la manière d'interpréter une figure divine à travers une autre, rien de définitif ni d'évident; il y a, à l'inverse, toujours de l'approximation, des choix, des intentions».
41. Bonnet 2015.
42. Sulla categoria di «indigenizzazione» cfr. Sahlins 1993.

43. Bonnet 2015, 211-245.
44. Sirano 2010, 109.
45. Sui rapporti tra il mondo sidicino e le città di Cuma e Capua cfr. Sirano 2011, 422-423 (con relativa bibliografia).
46. Plin. *NH* III 9, 17.
47. Stat. *Silv.* IV 8, 45-54.
48. Plut. *Mul. virt.* 26.
49. Vell. Pat. I 4, 1.
50. La bibliografia al riguardo è piuttosto ampia. Mi limito a ricordare la proposta di identificazione avanzata da Pagano 1987 con la disamina critica di Rescigno 2013.
51. Giacco 2010-2011, 248.
52. *Ibid.*
53. Stek 2015.
54. Stek, Burgers 2015.
55. Sirano 2015.
56. *Ibid.*, 228.
57. Sugli dèi in "composizione" cfr. Assmann 2004.

RIASSUNTI

In the territory of ancient Teanum, the sanctuaries of Fondo Ruozzo and località Loreto have returned in fragmentary form two cult statues which, at a distance of fifty years between them, offer different images of the Sidician goddess Popluna. In Fondo Ruozzo Popluna is represented as a Greek goddess with a pig according to the Demeter model (late 6th century BC), in località Loreto as a standing figure with children on her shoulders according to the local model of the *kourophoros* (mid-5th century BC). The diversity of the two images is generally explained through the evolution of the Sidician culture towards an increasingly autonomous indigenous identity. In contrast to the interpretation of cultural phenomena in an ethnic perspective, the article explores the possibility that the representation of Popluna in Greek guise testifies the will of the Sidician *élite* to extend its network of relationships in the direction of the Tyrrhenian coast controlled by the powerful Hellenic city of Kyme.

Nel territorio dell'antica Teano i santuari di Fondo Ruozzo e località Loreto hanno restituito in forma frammentaria due statue di culto che, a distanza di cinquant'anni, offrono differenti immagini della dea sidicina Popluna. A Fondo Ruozzo Popluna è rappresentata come dea greca col porcellino secondo il modello demetriaco (fine VI secolo a.C.), a località Loreto come figura stante con fanciulli sulle spalle secondo il modello locale della *kourophoros* (metà V secolo a.C.). La diversità delle due raffigurazioni è generalmente spiegata con l'evoluzione della cultura sidicina verso una sempre più autonoma identità indigena. Di contro all'interpretazione in chiave etnica dei fenomeni culturali, l'articolo esplora invece la possibilità che la rappresentazione di Popluna in vesti greche testimoni la volontà dell'*élite* sidicina di estendere la propria rete di rapporti in direzione della costa tirrenica controllata dalla potente città ellenica di Cuma.

INDICE

Mots-clés : Teanum Sidicinum, Popluna, Santuario di Fondo Ruozzo, Santuario di località Loreto, Culto di Demetra a Cuma
Keywords : Teanum Sidicinum, Popluna, Sanctuary of Fondo Ruozzo, Sanctuary of località Loreto, Cult of Demeter in Kyme

AUTORE

CARMINE PISANO

Università degli Studi di Napoli Federico II
Via Marina 33 – 80133 Napoli
carmine.pisano(at)unina.it

Recensioni e schede di lettura

Corinne Bonnet (sous la direction de), *Noms de dieux. Portraits de divinités antiques*

Anacharsis Éditions, Toulouse 2021, ISBN 979-10-279-0408-2, € 23,00, pp. 376

Daniela Bonanno

NOTIZIA

Corinne Bonnet (sous la direction de), *Noms de dieux. Portraits de divinités antiques*
Anacharsis Éditions, Toulouse 2021, ISBN 979-10-279-0408-2, € 23,00, pp. 376

1 Questo numero di Mythos ospita gli atti di un convegno dedicato alle forme di denominazione del divino nella Siria greco-romana che si annovera tra i risultati di un progetto finanziato dall'*European Research Council* dedicato alla mappatura dei nomi divini in ambito greco e semitico, portato avanti da un'équipe di ricerca tolosana già dal 2017 e coordinato da Corinne Bonnet, in qualità di *Principal Investigator*. Il volume che qui si recensisce rappresenta un altro pregevole risultato dello stesso gruppo di ricerca: dodici saggi preceduti da un'introduzione metodologica che dalla Grecia alla Mesopotamia, dall'Egitto a Palmira, dal mondo romano a quello fenicio non tralasciando l'orizzonte dell'Israele biblico restituiscono, focalizzando l'attenzione su singoli dossier, la complessità delle strategie di denominazione del divino, la polisemia spesso sottesa all'assegnazione di specifici attributi onomastici a singole divinità, i meccanismi di funzionamento del politeismo antico e le relazioni che uniscono o oppongono l'una all'altra le diverse potenze divine. Il filo rosso che lega insieme questi saggi è espresso con chiarezza dalla bella immagine che campeggia sulla copertina. Si tratta del ritratto del dio Vertumno, adottata dal pittore del XVI sec. Giuseppe Arcimboldo, per omaggiare il re Rodolfo II d'Asburgo. Maestro della tecnica pittorica dell'anamorfosi, che consiste nel produrre dei ritratti ricorrendo a elementi capaci di

distorcere la percezione visiva dell'osservatore, Arcimboldo compone un'effigie composita, costituita dall'assemblaggio di frutti e piante sapientemente composti e disposti a restituire l'immagine dell'*alter ego* del sovrano: Vertumno, potenza polimorfa, il cui nome, derivato dal verbo latino *vertere*, rivela precisamente le sue prerogative di divinità trasformista e metamorfica, preposta al decoro e all'eleganza, come raccontano i versi di una bella elegia di Properzio, commentata nell'Introduzione al volume. Come nel caso di Vertumno, le diverse denominazioni del divino finiscono per rappresentare i lineamenti fisiognomici che definiscono il ritratto di singole potenze, ne enunciano le prerogative, evocano episodi della loro vicenda mitica, raccontano di relazioni privilegiate con le comunità o i gruppi che le onorano, svelano le tensioni che attraversano la società degli dèi. E così come in una galleria, in questo volume, le denominazioni divine sfilano come quadri, svelandosi con tutte le loro asimmetrie e imperfezioni, sfumature e chiaroscuri avvolgendo il lettore/osservatore in una molteplicità di piani prospettici ora allineati, ora sfalsati. Ad aprire questo singolare *vernissage* dedicato ai ritratti onomastici degli dèi è Corinne Bonnet, con un saggio dal titolo «"Aux immortels tout est possible". Portraits de dieux homèriques entre sauvagerie et empathie» (23-54) che, per spiegare l'uso degli attributi onomastici degli dèi nei poemi omerici, prende le mosse da un libro dedicato al massacro degli Apaches nel 1871, la cui memoria è popolata dai nomi parlanti dei protagonisti e dei luoghi testimoni di queste vicende. A far da perno all'indagine è l'attributo *Euruopa* assegnato a Zeus, di cui enuncia al tempo stesso lo sguardo acuto e penetrante sulle vicende terrene dei mortali e la voce possente che ne caratterizza l'imperio divino. Ai componenti della cerchia familiare di Zeus sono dedicati altri tre saggi. Sylvain Lebreton, con il suo contributo dal titolo "Dionysos au miroir de Poséidon, portraits onomastiques croisés" (101-131), si lancia in un vero e proprio "esercizio di politeismo" (130) alla Detienne, per mostrare attraverso lo studio degli attributi onomastici i tratti di complementarità e opposizione che marcano la relazione tra due figure divine legate a Zeus, il figlio Dioniso e il fratello Poseidone. Sulla figura di Apollo e ai suoi riccioli d'oro si concentra Adeline Grand-Clément («Boucles d'Or chez les Grecs, ou les secrets capillaires du bel Apollon», 284-313), spiegando come il colore dei capelli del dio serva a evocare l'opulenza e la magnificenza che regnano nel santuario di Delfi. Infine, alle figlie di Zeus, Atena e Artemide si dedica Pierre Brulé nel saggio intitolato «Athéna – Artémis. Téntative d'esquisses de deux soeurs par leurs épiclèses mêmes» (315-341), che si propone di censire le "epiclesi" attribuite alle divinità in seno a un culto dato, per ricostruirne la rete di competenze e di prerogative che avvicinano o allontano le due sorelle divine.

2 Dall'Egitto d'epoca romana e tardoantica prendono le mosse Laurent Bricault e Thomas Galoppin: il primo («Le glaive et la patère: Zeus Hélios grand Sarapis», 177-212), inseguendo le tracce di *Zeus Helios Megalos Sarapis* la cui sequenza onomastica campeggia al centro di una dedica di uno schiavo imperiale, datata alla prima metà del II sec. d.C.; il secondo («Toutes les faces de la Lune. Une incantation grecque d'Égypte dans l'Antiquité tardive, 57-83), ricostruendo il volto dolce e terribile che della Luna restituisce una preghiera pubblicata nell'edizione dei *PMG* curata da K. Preisendanz. All'interno dell'orizzonte greco e romano si muove l'indagine di Ginevra Benedetti («*Pantheus*, un dieu "total" dans le monde grec et romain, 235-255) sul dio *Pantheus*, il dio totale, il tutto divino, un "super dio" la cui devozione è attestata in diverse aree dell'Impero romano.

3 Sul versante semitico e vicino-orientale si concentrano invece gli altri saggi del volume. Marinella Ceravolo («Ceci n'est pas un nom: la polyvalence des noms divins en Mésopotamie», 153-174) mostra come in Mesopotamia ideogrammi e sillabogrammi finiscano per collaborare e avvicinarsi reciprocamente nell'atto della composizione dei nomi divini. Elodie Guillon («Portrait itinérant: le Baal de Tyr d'un rocher à l'autre», 215-233), sul fronte semitico, ripercorre sul Mediterraneo le peregrinazioni di Melquart, dio tutelare di Tiro, *alter ego* dell'Eracle greco, il cui nome significa per l'appunto "re della città". La memoria dell'azione tutelare e del sostegno alle città che i Fenici attribuivano a questa divinità sopravvive alle diverse traversie e alla diaspora delle loro popolazioni, dall'aggressione a Tiro da parte di Alessandro Magno all'annessione di Gadir alla provincia romana di Hispania, fino a riemergere nei versi dell'opera di Nonno di Panopoli. Altri ritratti di potenze tutelari emergono anche a Kition, nella parte sud-orientale dell'isola di Cipro, dove l'invocazione a un dio denominato *Baal Oz* "Signore della forza" la cosiddetta iscrizione del trofeo di Kition, dedicata dal sovrano fenicio Milkyaton è al centro delle riflessioni di Maria Bianco («Que la Force soit avec vous! Hommes et dieux au combat dans le monde phénicien», 85-99). Un'analoga funzione riconosce A. Kubiak-Schneider al dio palmireno («Maître de l'Univers, du Monde et de l'Éternité: des dieux aux pouvoirs illimités à Palmyre?», 133-151), designato in aramaico con l'espressione *mar'olam*, "Signore dell'Universo e Signore dell'Eternità, che sottolinea come sia improduttivo ricercare dietro tali denominazioni una precisa identità divina, laddove invece tali titoli, ponendo l'accento sulla forza e le prerogative eccezionali, ne sollecitano direttamente l'azione. Il saggio di Fabio Porzia («Je serai qui je serai (Exode 3, 14). Portrait d'une divinité qui serait sans nom et sans image», 257-280) aggiunge l'ultimo quadro a questa galleria appassionante di ritratti divini, rispondendo a una sfida delicata e paradossale, al tempo stesso, quella cioè di tracciare il profilo onomastico di una divinità, come quella celebrata nella Bibbia ebraica, che non è permesso rappresentare con immagini né invocare per nome. In realtà, la Bibbia ebraica conosce diverse modalità per riferirsi al divino: *Elohim*, potenza divina declinata al plurale; il tetragramma YHWH, dal significato e la pronuncia misteriosi, sistematicamente sostituito, nella lettura, dall'invocazione *Adonai* "mio Signore", percepita come più adatta a esprimere l'unicità e la trascendenza del Dio di Israele; e, per finire, la formula, carica di mistero, con cui la divinità si presenta a Mosé sul Monte Sinai "Io sarò chi io sarò", promessa di presenza e di assistenza a Israele. In queste formule e, in tutta la letteratura biblica, sorta per interpretarle si legge tutta la complessità e la peculiarità della relazione tra il popolo di Israele e il suo Dio.

4 Con poche pagine di conclusioni corali sulle strategie e i rischi sottesi all'atto del denominare, brillantemente sintetizzate dalle parole di Plutarco (*Mor.* 759 e), in cui è individuata una diretta correlazione tra il pensare (*nomizein*) e il nominare (*onomazein*), si chiude questo volume che riesce a sposare, in modo efficace, ricerca scientifica e alta divulgazione, rivolgendosi tanto allo specialista, quanto allo studente o al lettore interessato. Un ampio e vario corredo iconografico – che forse si sarebbe potuto apprezzare meglio a colori – e un impaginato curato ed elegante impreziosisce ulteriormente il volume.

AUTORI

DANIELA BONANNO

Università degli Studi di Palermo
Dipartimento Culture e Società
Viale delle Scienze, Ed. 15
90128, Palermo
daniela.bonanno@unipa.it

Vinciane Pirenne-Delforge, *Le polythéisme grec à l’épreuve d’Hérodote*

Paris, Collège de France, 2020, pp.251, ISBN 9782251451459, € 21,50

Giovanni Ingarao

NOTIZIA

Vinciane Pirenne-Delforge, *Le polythéisme grec à l’épreuve d’Hérodote*
Paris, Collège de France, Les Belles Lettres, pp. 251, ISBN 9782251451459, € 21,50

1 Questo volume è il frutto del corso tenuto da V. Pirenne-Delforge al Collège de France nel 2017-2018 dal titolo “Polythéisme grec, mode d’emploi”. Come lascia intendere il titolo dei seminari, la studiosa cerca in effetti di fornire delle “istruzioni per l’uso” a chi cerchi di accostarsi al complesso universo religioso greco. L’obiettivo, spiega P.-D., non è né tracciare una breve storia della religione greca né un’introduzione che ne illustri gli aspetti fondamentali; siamo piuttosto di fronte ad una riflessione sul rapporto tra unità e pluralità, tra il generale e il particolare, per cercare di fornire un quadro più chiaro possibile del politeismo greco (11). Per fare ciò, l’autrice, che ha dedicato molti anni allo studio della religione greca, ha scelto di seguire come filo conduttore le *Storie* di Erodoto che costituiscono indubbiamente una ricchissima risorsa: lo storico di Alicarnasso, allontanandosi dai poeti, comincia un serrato processo d’indagine che non si ferma al mondo greco, ma spazia nel tempo e nello spazio, alla ricerca di difficili risposte sugli dei ellenici. Ogni capitolo del libro, dunque, ha almeno una sezione dedicata ad Erodoto, per poi spaziare con altre fonti molto diverse tra loro che vanno dai poemi omerici alle iscrizioni epigrafiche, passando ad esempio per la *Periegesi* di Pausania a cui P.-D. ha già dedicato un’importante ricerca (*Retour à la source. Pausanias et la religion grecque, Liège 2008*).

2 Il confronto con la storia degli studi è costante a cominciare dal primo capitolo, intitolato “Religion et Polythéisme: des mots aux concepts” (25-57), in cui P.-D.

s'interroga sul lessico più corretto da utilizzare a proposito del mondo religioso greco. Nel tentativo di trovare il lessico più adeguato, la studiosa chiama in causa alcuni studi fondamentali, da *Götternamen* di H. Usener (1896), alla *Geschichte der griechischen Religion* (Munich 1955) di M. P. Nilsson, passando per i contributi della scuola francese di L. Gernet e J. P. Vernant, fino ad arrivare a *Il Politeismo* di A. Brelich (2007). Mentre, a suo avviso, la "religione" rimanda inevitabilmente al cristianesimo (26), il termine politeismo, non attestato nelle fonti antiche, sembra forse preferibile proprio perché la pluralità a cui il vocabolo rimanda è una delle caratteristiche più pregnanti della '*religion grecque*'. Basti pensare alla varietà di figure sovrannaturali che i Greci veneravano, alle differenti pratiche rituali, ai diversi usi locali.

3 Il secondo capitolo "Hérodote, la religion et l'histoire du Polythéisme" (59-93) si sofferma, in particolare, sul modo in cui Erodoto si confronta con gli usi religiosi degli altri popoli. Vengono analizzati alcuni passi fondamentali dell'opera, come quello sui *nomoi* sacri e sui riti sacrificali dei Persiani (I, 131-132), i capitoli del secondo libro sulle influenze della religione egizia su quella greca (II, 4; II, 50) e la sezione sui contatti tra Pelasgi e Greci nella definizione del 'pantheon' ellenico (II, 52), senza dimenticare il ruolo decisivo di Esiodo ed Omero nella definizione di una *teogonia* (II, 53). P.-D., pur sottolineando l'apporto dato al politeismo greco da altre civiltà antiche, sottolinea il fatto che per Erodoto esite una religione intesa come "*produit grec*" (92), cioè come processo di elaborazione del mondo sovrannaturale operato in modo originale dalla civiltà ellenica.

4 Proprio quest'ultima riflessione induce la studiosa, nel capitolo successivo "Dieux grecs, dieux des grecs" (95-115), a interrogarsi sui rapporti che ci sono tra i culti e le credenze locali, da una parte, e la visione divina generale che accomuna tutti i Greci, dall'altra. P.-D. non può che prendere le mosse dal celebre passo dell'ottavo libro in cui gli Ateniesi, di fronte alle paure degli alleati per un loro possibile tradimento, invocano l'*Hellenikon*: "lo stesso sangue e la stessa lingua, e *i comuni templi degli dei e i riti sacri* e gli analoghi costumi" (VIII, 144). La studiosa si sofferma soprattutto sull'espressione *hidrymata koina* per marcare il radicamento locale dei culti: la benevolenza degli dei viene invocata da un gruppo di uomini che sono uniti nelle celebrazioni all'interno di un santuario. Ciò che viene considerato 'comune' nelle parole degli Ateniesi, secondo la studiosa, non sono gli dei, ma piuttosto i luoghi in cui essi vengono onorati e invocati da tutti i Greci (98). P.-D. analizza poi altri passi interessanti in cui si fa esplicito riferimento a "dei greci" come nel caso degli Ateniesi che citano Zeus *Hellenios* in IX, 7 o della preghiera dei Corinti agli Spartani di non reintrodurre Ippia ad Atene, in nome dei *theoi Hellenioi* (V, 49). Infine, dopo essersi soffermata sull'*Hellenion* di Naucrati, il santuario fondato in Egitto ai tempi del faraone Amasi, P.-D. ribadisce alcune stimolanti opinioni sul cosiddetto "*ancrage topique*": la 'grecità degli dei' non è un concetto astratto ma s'iscrive in un preciso processo di territorializzazione.

5 Il quarto capitolo "Nommer les dieux" (117-138) continua ad affrontare "*la pluralité du polythéisme*" soffermandosi su alcune questioni rilevanti: il culto degli eroi nelle comunità locali, il gruppo di divinità che hanno un "teonimo" collettivo (es. Moire, Cariti, Muse) e infine le epiclesi, cioè "le denominazioni ancorate ad un'invocazione rituale" (121). Il passo erodoteo che P.-D. analizza nel dettaglio, in questo caso, è l'invocazione di Creso a Zeus dopo la sfortunata morte del figlio Atys; questi era stato ucciso involontariamente da Adrasto, uno straniero che il re lidio aveva accolto a corte affidandogli proprio il figlio nella fatale battuta di caccia (I, 44). Questo capitolo delle

Storie, come nota la studiosa, è molto interessante perché Zeus viene invocato con tre epiclesi diverse, *katharsios* (purificatore), *epistios* (protettore del focolare) e *hetaireios* (protettore dell'amicizia), che vengono puntualmente spiegate da Erodoto. Al contempo viene però specificato che il riferimento è sempre alla stessa divinità (τὸν αὐτὸν τοῦτον ὀνομάζων θεόν), chiarendo di volta in volta le diverse sfere d'influenza di Zeus. P.-D. propone poi un interessante approfondimento di un passo del *Simposio* di Senofonte, in cui si fa riferimento a due epiclesi di Afrodite *Ourania* e *Pandemos* (VIII, 9), e di un frammento (200a Pfeiffer) dei *Giambi* di Callimaco in cui si dice esplicitamente che Afrodite "non è una sola". La studiosa spiega infine che le varie denominazioni servono a "circoscrivere un tipo d'azione nel mondo", giacché le manifestazioni divine possono prendere forme differenti (137).

6 La riflessione sul rapporto tra gli elementi generali del politeismo greco e quelli particolari delle singole comunità è al centro anche del quinto capitolo "Sacrifier aux dieux" che affronta i riti con particolare riferimento ai sacrifici (139-159). P.-D. chiama in causa nuovamente il passo del primo libro delle *Storie* sugli usi sacri dei Persiani, soffermandosi in particolare sull'inizio del capitolo in cui Erodoto afferma che "*non erigono altari né accendono fuochi quando vogliono sacrificare*" (I, 132). Come nota la studiosa, il riferimento esplicito a questi elementi assenti nel mondo religioso persiano ne marca per contrasto la loro rilevanza in quello ellenico, trascendendo i particolarismi locali per proporre una riflessione generale che contrappone i due tipi di *thysia*. Un confronto con Omero e con la commedia di Aristofare induce la studiosa a proporre una sorta di decalogo degli elementi tipici del 'sacrificio greco' che marcano l'importanza del piano rituale. A tale proposito, molto utile appare il riferimento ad un'iscrizione del II secolo a. C. ritrovata nei pressi di Larissa in cui viene dettagliatamente descritta la procedura e le norme di sacrificio per una dea "secondo il *nomos* greco" (CGRN 225). Il rituale sacrificale, secondo la studiosa, sembra fondarsi su una certa tradizione, che però si può modificare ed evolvere, e che illustra la costante interazione tra uomini e dei.

7 Il penultimo capitolo "Croire aux deux?" (161-186), come si evince dal titolo che ricorda un celebre saggio di P. Veyne (*Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, 1983), si basa su un interrogativo: è giusto chiedersi se i Greci *credessero* agli dei? Il termine greco a cui la studiosa fa riferimento è *nomizein* che ricorre sia nel passo sugli usi religiosi dei Persiani (I, 131) sia in quello sui costumi degli Sciti (IV, 59) e che è etimologicamente connesso a *nomos*, cioè all'uso. Credere agli dei, *nomizein tous theous*, significa per i Greci integrare le singole divinità all'interno di una data tradizione. In entrambi i capitoli questo verbo ricorre contestualmente alla definizione di alcuni usi rituali, proprio perché, secondo P.-D., siamo di fronte all'intreccio di due dimensioni: da un lato la rappresentazione delle caratteristiche proprie delle singole divinità e dall'altro la descrizione dei loro elementi cultuali. "", spiega P.-D., significa riconoscere una determinata divinità e onorarla secondo un preciso rituale (172).

8 Nella sezione conclusiva "Dieux épiques, dieux topiques" (187-204), infine, si torna nuovamente sul concetto di "ancrage dans un territoire", per cercare di comprendere quanto gli *xenoi* avessero accesso ai santuari e ai culti delle città diverse dalla loro. I due passi delle *Storie* affrontati in questo capitolo vedono protagonista lo spartano Cleomene, sempre molto attivo in 'politica estera'. Il re lacedemone, chiamato ad Atene da Isagora, nel tentativo di accedere al santuario di Atena sull'acropoli viene fermato

dalla sacerdotessa perché "non è permesso ai Dori" entrare nel sacrario (V, 72). In modo ancor più esplicito in VI, 81 Cleomene, che avrebbe voluto compiere egli stesso dei sacrifici nell'*Heraion* di Argo, viene bloccato dal sacerdote perché "non è lecito ad uno straniero sacrificare lì". P.-D. spiega che in realtà nelle fonti in nostro possesso le norme di esclusione sono piuttosto rare: un divieto del genere, a suo avviso, non implica la mancata partecipazione ai rituali degli *xenoi*, ma semplicemente una forma di regolamentazione per coloro che erano esterni alla comunità (194-196).

9 Come questa breve analisi dimostra, il volume fornisce molti spunti stimolanti su alcune questioni che meritano di essere approfondite continuamente perché toccano dei punti nevralgici della civiltà ellenica. Come spiega la studiosa, la relazione degli antichi greci con le potenze del mondo sovrannaturale si fondava su una continua "*dynamique expérimentale*" che coinvolgeva diversi piani: le diverse rapresentazioni delle divinità, le esperienze rituali, le tradizioni narrative e quelle iconografiche. Ed è in questo contesto che si colloca la dialettica tra credenze e riti locali da una parte e immaginario condiviso dall'altra, su cui P.-D. si interroga in modo proficuo con una serrata analisi delle fonti e un attento studio della bibliografia moderna (204).

AUTORI

GIOVANNI INGARAO

Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli
Dipartimento di lettere e beni culturali
Via Raffaele Perla, 21
Santa Maria Capua Vetere (Ce)
gioinga(at)hotmail.it

Laurent Bricault, Richard Veymiers, Nicolás Amoroso (éds), *Le mystère Mithra. Plongée au cœur d'un culte romain*

Morlanwelz, Musée royal de Mariemont, 2021, pp. 576, ISBN 9-782930-469850 , € 35.00

Fabio Spadini

RÉFÉRENCE

Laurent Bricault, Richard Veymiers, Nicolás Amoroso (éds), *Le mystère Mithra. Plongée au cœur d'un culte romain*
Morlanwelz, Musée royal de Mariemont, pp. 576,
ISBN 9-782930-469850 , € 35.00,

1 Ce volume est le catalogue raisonné issu de l'exposition internationale portant le même nom présentée au Musée royal de Mariemont (20.11.2021-17.04.2022), au musée Saint-Raymond de Toulouse (14.05-30.10.2022) et qui se terminera à l'Archäologisches Museum de Frankfurt (19.11.2022-15.04.2023). Le catalogue paraît à un moment qui voit un fort regain d'intérêt pour ce qui a trait à l'histoire de ce culte, son iconographie[1], son origine[2] et l'aspect archéologique des *mithraea*[3]. Le volume s'articule en six parties thématiquement organisées qui abordent la provenance du culte, sa mythologie, ses sanctuaires, ses adeptes, sa diffusion et enfin son rapport avec le christianisme. Chacun de ces six points présente une structure similaire : il est constitué par six ou sept sous-parties, dont les trois dernières peuvent être considérées comme des cas d'études plus spécifiques, suivies par les fiches du catalogue. Seules les cinquième et sixième parties de l'ouvrage présentent un schéma différent, l'une constituée par douze sous-parties, l'autre formant un chapitre unique.

2 La première partie de l'ouvrage (p. 27-94) offre une introduction historique et historiographique de Mithra. L'introduction s'ouvre avec une présentation de la place du dieu en Iran et dans l'empire perse, où il est lié à la notion de contrat, avant d'exposer les modalités de sa présence dans les mondes hellénistique et romain. L'implantation du culte sur le territoire romain fait encore objet de débat. P. Swennen et L. Bricault résument les grandes lignes historiographiques de ce dernier, en esquissant les principaux courants de pensée qui se partagent entre une hypothèse liée à l'Asie Mineure (R. Turcan), une piste anatolienne (R. Gordon, D. Ulansey) et une origine essentiellement romaine (R. Merkelbach, M.J. Vermaseren, M. Clauss). En explorant la place du dieu dans le polythéisme romain, C. Bonnet souligne l'attitude des Romains vis-à-vis des divinités venues d'ailleurs, comme Cybèle et Mithra, auxquelles on peut faire appel en cas de nécessité. L'économie garantit leur existence, car la réussite d'un culte dépend du soutient monétaire qui n'est octroyé que par l'État. R. Gordon propose un itinéraire historiographique des études mithraïques. Les premières découvertes archéologiques des *mithraea* des XIXe-XXe siècles ont attisé les études autour du dieu, mais l'intérêt remonte déjà à la Renaissance, où les premières collections textuelles réunissent les sources relatives au dieu notamment sous la plume du poète de Ferrara Giraldi en 1548. Surgit à ce moment la question sur l'origine du culte. Aux XVIe-XVIIe siècles la Perse est vue comme le berceau du dieu. Cette origine est remise en question par T. Hyde en 1700 et N. Fréret en 1750. La traduction d'Anquetil de Perron des textes de l'Avesta remet en valeur l'idée d'un culte transmis de la Perse à Rome, élaborée par G. Zoëga et J. von Hammer-Purgstall. L'influence décisive de F. Cumont reprendra ce modèle qui restera dominant jusqu'aux alentours du 1960. R. Gordon s'intéresse aussi aux interprétations allégoriques de l'épisode culminant de la tauroctonie, en montrant son scepticisme vis-à-vis de l'idée que cet acte est une carte stellaire du ciel, élaborée à partir de 1970. M. Scapin, L. Bricault et R. Veymiers s'attachent à retracer la présence de la divinité dans le panorama contemporain, en le dénichant au sein des arts figurés, de la littérature contemporaine, des bandes dessines et, même au cinéma. Cette approche diachronique révèle l'importance de la réception de l'Antiquité à l'époque contemporaine. Terminent cette section trois cas d'études plus spécifiques : P. Swennen décrit les contenus de l'hymne avestique à Mithra, un des plus longs hymnes faisant partie de l'Avesta, le texte sacré des mazdéens. L. Bricault et R. Veymiers traitent de la « vie » d'un objet : le relief mithriaque du Capitole. Leur approche montre que, comme l'a décrit Igor Kopytoff[4], les objets ont eux-mêmes une « biographie » et une durée de vie, au cours de laquelle des événements et des changements se produisent. Enfin, D. Praet et A. Lannoy analysent ce qui a poussé F. Cumont à se consacrer à cette divinité. Les A. soulignent bien l'approche épistémologique du savant belge, toujours intéressé à considérer le monde oriental comme pivot entre l'Orient et l'Occident. Nous pouvons ajouter qu'il est probable que ce soit à la suite de ses recherches sur le culte de Mithra que F. Cumont s'est approché à l'astrologie antique et aux croyances astrales.

3 La deuxième partie (p. 121-182) concerne l'aspect littéraire et iconographique du culte. Comme le soulignent J. Alvar et L. Bricault, le problème principal lorsqu'il s'agit d'appréhender la mythologie de Mithra réside dans l'absence de sources littéraires à ce sujet. Son histoire ne nous est connue que par les images qui décrivent ses gestes et qui ornent les reliefs mithraïques. Cependant, même à ce niveau les principes de composition ne suivent pas toujours la même structure logique. Ce qu'il est possible d'en déduire est que le mythe se compose d'une naissance, d'une arrivée au ciel et du

sacrifice du taureau lunaire. Ces événements l'inscrivent dans un temps et un ordre cosmique dont Mithra est la puissance responsable. D. Boschung décrit les images qui représentent la scène de la tauroctonie, le moment topique du culte. Elles suivent toutes un modèle commun caractérisé par un groupe central : le sacrifice du taureau par le dieu entouré de Cautès et Cautopatès. Parfois des détails peuvent varier, comme la présence ou l'absence d'un chien qui lèche la blessure du taureau ou d'un corbeau, mais la scène principale reste inchangée. Iconographiquement parlant, elle reprend le modèle de la Nike tauroctone. L. Bricault et R. Veymiers analysent la présence de ce même schéma sur les supports miniaturisés. Il apparaît sur les monnaies tout comme les intailles et les gemmes magiques. La présence sur une intaille pourrait supposer l'appartenance de son possesseur au culte. Dans cette section, le seul bémol que nous avons noté concerne l'héliotrope conservé à Florence. En effet, il est possible de mettre en doute l'authenticité de la pièce, pour deux raisons principales : le fait qu'habituellement le taureau ne regarde pas le dieu en train de le tuer/blesser ; la position de la tête inclinée qui empêche l'acte sacrificiel, pour lequel l'épée doit pénétrer dans l'épaule de l'animal. Pour ce faire, le dieu maintient la tête du bœuf vers le haut, comme en témoignent les autres intailles présentées dans cette section[5]. D'autres éléments alimentent les doutes sur l'originalité de la pièce, mais leur analyse dépasserait le cadre du présent compte rendu. A.-M. Lemnaru-Carrez explore l'exégèse de Porphyre concernant essentiellement le voyage de l'âme. Il s'agit de la réflexion philosophique qui traite du parcours que l'âme accomplit après la mort en passant normalement par la constellation du Capricorne, porte d'accès au ciel, tandis que la porte du Cancer est celle à travers laquelle les âmes descendent sur terre. Nous nous permettons d'ajouter que cet aspect astrologique est parfois souligné dans la structure même du zodiaque qui entoure la scène centrale de la tauroctonie. À titre d'exemple, les fragments du relief mithraïque de Banjevac (IIe-IIIe s. apr. J.-C.) en Serbie présentent un anneau zodiacal organisé en sens horaire. Ainsi faisant, les signes de printemps sont mis en relation avec Cautès (symbole de l'équinoxe vernal) tandis que les signes d'automne avec Cautopatès (symbole de l'équinoxe d'automne). Cette partie se termine avec la présentation de trois *mithraea*, ceux de Poetovio (M.V. Gojkovic) de Sidon (F. Baratte) et d'Hawarté (M. Gawlikowski), qui permettent de connaître les dernières avancées en ce qui concerne leur étude.

4 La troisième partie (p. 215-270) présente la structure des sanctuaires où se déroule le culte. A. Hensen décrit les deux typologies principales : celui artificiel ou « cave-temple » et celui naturel, bâti dans une grotte ou contre une paroi rocheuse. Dans les deux cas, l'important est de reconstruire une sorte de caverne symbolisant la place où se déroule la mise à mort rituelle du taureau. L'aménagement interne permet d'obtenir une salle qui sera utilisée pour le banquet qui, contrairement à l'habitude, a lieu dans un espace intérieur et non pas extérieur. Un aspect intéressant relevé par l'A. concerne le fait que les adeptes n'agrandissent pas d'ordinaire leur sanctuaires, mais qu'ils en bâtissent de nouveaux dans la même zone si le nombre des initiés connaît une augmentation. A. Dardenay et Y. Dubois traitent de l'espace et du décor de ces lieux de culte, en soulignant que ceux-ci suivent un modèle typiquement romain. Leur contribution permet de s'imaginer une « visite guidée virtuelle » à l'intérieur d'un ancien mithréum où le décor ne fait que souligner et suivre l'architecture. La décoration n'est pas fixe, mais elle change suivant les régions (Italie, Allemagne, etc.). M. Clauss relève l'importance de l'épigraphie pour appréhender la diffusion et la circulation du culte. Les inscriptions livrent des informations essentielles à propos des

adeptes et de leur appartenance sociale. De fait, il émerge que l'« élite » se montre moins réceptive et plus conservatrice vis-à-vis des nouveaux cultes. Contrairement à l'idée reçue, les soldats ne constituent que le 11% des adeptes, dont la majorité comprend des affranchis, des esclaves et des citoyens romains, les femmes étant exclues. Trois cas d'études terminent à nouveau cette section : les mithréums de Carnuntum (G. Kremer), le mithréum d'Augusta Emerita (T.N. Basarrate, C. Romero Mayorga) et celui d'Inveresk (F. Hunter). Le cas de Carnuntum sur le *limes* danubien est un exemple intéressant. Non seulement ces mithréums présentent les sculptures les plus anciennes du culte romain de Mithra en Occident, mais il s'agit aussi du seul cas connu où un soutien officiel est affiché par les empereurs grâce à une inscription du IVe s. apr. J.-C. trouvée *in situ*.

5 La quatrième partie s'intéresse aux participants du culte. A.B. Griffith s'interroge sur le statut des membres qui font partie de ces communautés. Il s'agit d'individus issus des villes, des établissements commerciaux temporaires et des garnisons permanentes. Il s'agit essentiellement de civils urbains : citoyens, esclaves et affranchis aussi bien que des légionnaires. Elle remarque la présence de plusieurs titres pour désigner les prêtres, ce qui rend difficile une reconstruction de la hiérarchie interne du culte. Le titre de *pater* correspondait au chef de la communauté, le prêtre en charge de l'accomplissement des rituels. En revanche, seules les inscriptions de Rome permettent d'obtenir davantage d'informations à ce niveau, car parmi elles se trouve le plus grand nombre de références aux titres sacerdotaux et aux grades. Du point de vue juridique, il s'agit d'associations privées autorisées par la loi mais non pas enregistrées formellement. L'adhésion au culte était motivée par la raison principale suivante : l'intégration sociale et la volonté d'imiter le comportement des puissants de la société romaine. N. Belayche étudie le mode de fonctionnement de l'intégration au culte. Elle souligne que seule la mention de grades oriente vers l'expression de « culte à mystère », même si une liste de ces derniers ne nous est connue que par un auteur chrétien, Jérôme, au IVe s. apr. J.-C. L'épigraphie n'atteste que cinq des sept grades décrits par l'écrivain. Ici réside la difficulté la plus importante dans la compréhension du déroulement et de l'organisation du culte. En effet, les seules sources disponibles sont celles des polémistes chrétiens, dont un des buts était de dénigrer Mithra. La seule façon possible de comprendre le fonctionnement de l'initiation est de se référer au décor des mithréums, soit : lire l'image par l'image. F. Massa analyse les rituels mithriaques au prisme du miroir chrétien. Souvent prit place une comparaison avec le culte chrétien. Cette comparaison tire ses racines du fait que dans les deux cas se déroule un repas commun et apparaît une divinité salvatrice. Mithra devient en quelque sort le concurrent du Christ, ce qui implique nécessairement une compétition entre les différents dévots. Le problème principal pour les polémistes chrétiens était représenté par le risque que, à cause des similitudes évoquées précédemment, le baptême et l'eucharistie auraient pu être assimilés à des rituels païens. Pour éviter ce fait, ils s'attaquent alors aux adeptes du culte en soulignant que ce sont des démons qui interviennent et influencent les pratiques mithraïques, ou en dénonçant les horreurs de ces dernières, comme le sacrifice humain. Les trois cas d'études s'intéressent au déroulement du culte dans trois villes distinctes : Apulum (C. Szabó), Ostie (F. Van Haeperen) et Doura Europos (L. Dirven, M. McCarty). Ostie est la ville qui a livré le plus grand nombre de chapelles de Mithra. Son intérêt réside dans le fait qu'il ne s'agit pas de bâtiments construits *ex nihilo*, mais réalisés dans des bâtiments à vocation professionnelle. Ces communautés s'étaient vraisemblablement formées sur le lieu de

travail. Le cas de Doura Europos met en relief un aspect intéressant. Statistiquement, seul le 1% de la garnison militaire installée sur place accédait au culte. Le lieu du sanctuaire était connu : ainsi, tout le monde savait qui pouvait y accéder, faisant de ces individus des privilégiés.

6 La cinquième partie explore la diffusion du culte dans les différentes régions de l'Empire. Dans les Gaules (P. Roy), où il ne semble pas particulièrement populaire, dans la péninsule ibérique (C. Romero Mayorge), en Germanie et en Rhétie (W. David). Cette approche permet d'obtenir un aperçu sur l'extension et l'importance de Mithra à l'échelle impériale. Suivent neuf cas d'études qui analysent les mithréums installés dans différents territoires de l'Empire : Tienen (M. Martens), Septeuil (M.-A. Gaidon-Bunuel), Angers (J. Brodeur), Bordeaux (M.-A. Gaidon-Bunuel), Mariana (O. de Peretti), Mérida (R. Rubio), Nida (W. David), Güglingen (I. Siemers-Klenner) et Kempraten (R. Ackermann). Trois cas retiendront notre attention en vertu de leur particularité. À Tienen, un repas particulier représente un exemple unique d'activité publique en contexte mithraïque. Les mithréums de Güglingen ont permis de découvrir un système qui permettait de faire apparaître et disparaître l'effigie de Mithra. Ce mécanisme s'inscrit dans le sillage des *automata*, ces créations qui visent à susciter l'émerveillement en soulignant la véritable présence de la divinité lors du rite. Les fouilles du mithréum de Kempraten ont livré des boules numérotées. Il s'agit d'une découverte qui à nouveau permet de s'interroger sur la porosité des frontières entre tirage au sort et consultation oraculaire.

7 La dernière partie revient sur le rapport entre Mithra et le Christ (A. Chalupa). L'idée qu'il existe une influence réciproque entre les deux est ancienne. Justin, apologiste chrétien du II[e] s. apr. J.-C., accusait en effet les disciples de Mithra d'imiter les rituels chrétiens. Bien qu'il y ait des similitudes, comme le rôle central joué par le banquet, des différences apparaissent sur plusieurs niveaux : par exemple, contrairement au mithraïsme, le christianisme est ouvert à tous. La rivalité entre ces deux croyances se construit à partir du IV[e] s. apr. J.-C. et elle s'intensifie au moment où le christianisme devient la seule religion légitime de l'Empire.

8 En conclusion, ce volume collectif présente habilement les différentes facettes du culte de Mithra. Son approche (la provenance du culte, sa mythologie, ses sanctuaires, ses acteurs, sa diffusion et enfin son rapport avec le christianisme) reflète une innovation méthodologique qui permet d'appréhender les grandes lignes de son fonctionnement. Ce catalogue raisonné richement illustré de photographies, de plans et de quelques cartes, est sans doute la meilleure synthèse française sur le culte de Mithra. Il s'agit également de l'ouvrage le plus actualisé sur le sujet, rassemblant la quasi-totalité de sa bibliographie pertinente. En raison du grand nombre d'études de cas et de sujets présentés, il sert également de point de départ pour les chercheurs et le grand public.

NOTES

1. P. Adrych *et al.*, *Images of Mithra*, Oxford 2017.

2. A. Mastrocinque, *The Mysteries of Mithras*, Tübingen 2017.
3. M. Egry, M. McCarty (éds), *The Archaeology of Mithraism*, Leuven 2020.
4. I. Kopytoff, « The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process », in A. Appadurai (éd.), The Social Life of Things: commodities in cultural perspective, Cambridge 1986, 64-91.
5. Récemment Simone Michel, lors d'une communication (« Some Remarks on Gems with a Tauroctony Motif ») au colloque d'Izmir le 11-12 mai 2021 (*Ancient Greek, Roman and Byzantine Engraved Gems in the Eastern Mediterranean and Black Sea Area*) est arrivée à notre même conclusion pour ce qui concerne l'authenticité de l'intaille. Sa conférence est disponible sur Youtube : urly.it/3p-bh, min 53.

AUTEURS

FABIO SPADINI

Freie Universität Berlin
Institut für Wissensgeschichte des Altertums
Arnimallee 10
14195 Berlin
fabio.spadini(at)unifr.ch